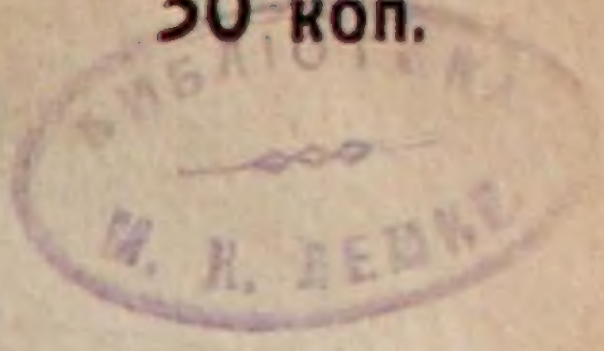


№ 2.

30 коп.



Человѣкобогъ

Б
Б

и Человѣкозвѣръ.

По поводу послѣднихъ произведеній Л. Н. Толстого:

„ДЬЯВОЛЪ“ и „ОТЕЦЪ СЕРГІЙ“.

ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦІЯ

С. Н. БУЛГАКОВА.

МОСКВА—1913.

Книгоиздательство „ТВОРЧЕСТВО“.

Р
Б



Человѣкобогъ и Человѣкозвѣръ.

По поводу послѣднихъ произведеній Л. Н. Толстого:

„Дьяволъ“ и „Отецъ Сергій“.

ПУБЛИЧНАЯ ЛЕКЦІЯ

С. Н. БУЛГАКОВА.

+

МОСКВА—1913.
Книгоиздательство „ТВОРЧЕСТВО“.

535
1930

2840754

Б
Б Р

МОСКВА.

Типогр. и цинкогр. Торг. Дома „МЫСЛЬ“. Петровка, 17.
1913.

Человѣкобогъ и человѣкозвѣрь.

Не только образованная Россія, но и весь культурный міръ съ напряженнымъ интересомъ встрѣтили посмертныя художественныя произведенія Л. Н. Толстого. Въ нихъ воскрешаетъ великій мастеръ, силою послушнаго рѣзца высѣкающій живые образы. Какая свѣжесть и непосредственность въ *Хаджи-Муратъ* и даже въ отдѣльныхъ сценахъ дидактическихъ произведеній, какая потрясающая простота и сила въ *Дьяволъ*, какой аной душевный въ *Отцы Сергіи*! При всей незаконченности и неоконченности этихъ произведеній въ нихъ мы имѣемъ такіа созданія русской художественной литературы, которыа могутъ ставиться въ одинъ уровень даже съ раннимъ творчествомъ Л. Н. Толстого, а выше этого могутъ ли быть вообще поставлены художественныа произведенія?

Однако, наша задача не есть эстетическій анализъ или художественная критика посмертныхъ художественныхъ произведеній Л. Н. Толстого, — какъ бы ни была интересна сама по себѣ такая задача, но ее мы отстраняемъ. Намъ хочется уяснить жизненный смыслъ и мудрость этихъ произведеній, при свѣтѣ нравственной философіи вообще и общаго міропозрѣнія самого Л. Н. Толстого въ частности, а въ этомъ отношеніи они представляютъ собою громадный, исключительный интересъ, отнюдь не меньшій, чѣмъ чисто художественныа ихъ красоты. Для настоящаго художника его творчество есть и раскрытіе его души въ самыхъ глубокихъ и недостижимыхъ ея тайникахъ, — оно интимнѣе, чѣмъ дневникъ, и искреннѣе, чѣмъ исповѣдь. Оно есть одновременно мышленіе и исканіе художника, хотя и не разумомъ, а художественной интуиціей, которая, однако, сильнѣе и острѣе разсудочнаго

мышления. Глубочайшая искренность и правдивость, вытекающая из полнѣйшей внутренней свободы, есть отличительная черта истинно художественныхъ произведеній, — а вмѣстѣ и мѣра ихъ гениальности. Искусство дѣлается неискреннимъ и тѣмъ самымъ становится ниже себя, когда оно утрачиваетъ эту внутреннюю свободу, превращается въ служебное орудіе, дѣлается тенденціознымъ. Въ такомъ случаѣ оно служитъ только особымъ методомъ изложенія или доказыванія уже заранее установленныхъ положеній, но не средствомъ самостоятельнаго исканія, — таково дидактическое искусство, которое въ строгомъ смыслѣ даже не есть искусство, какъ бы мастерски оно ему ни подражало. Не мало такихъ дидактическихъ произведеній и въ литературномъ наслѣдіи Толстого, и какъ бы ни было велико мастерство, въ нихъ проявляющееся, все-таки они не могутъ быть отнесены къ искусству, ибо написаны на заданную тему; это ремесленно-техническое употребленіе красокъ, а не живопись. Но есть въ ихъ ряду и такія произведенія, гдѣ этотъ тенденціозно-дидактическій элементъ сводится къ минимуму и почти испаряется въ огнѣ художественнаго исканія, гдѣ художникъ вновь обрѣтаетъ себя и становится подобенъ путешественнику, отправляющемуся въ невѣдомыя страны, или изслѣдователю, углубляющемуся въ новыя, неизвѣстныя области изученія. Въ нихъ Толстой съ былой неустрашимостью и страстной искренностью опускается на дно человѣческой души, — и прежде всего, конечно, своей собственной, — ибо вѣдь о чемъ бы ни писали художники, они даютъ въ конечномъ итогѣ самихъ себя, они опознаютъ жизнь въ себѣ и чрезъ себя, освѣщаютъ подзаемелье своимъ собственнымъ свѣтомъ. Такое значеніе мы особенно придаемъ повѣстямъ *Дьяволъ* и *Отецъ Сергій*; первая вѣ въ чисто художественномъ отношеніи стоитъ чуть ли не выше всѣхъ произведеній, теперь опубликованныхъ. Сюда можно было бы еще причислить въ качествѣ художественнаго перла и *Хаджи-Мурата*, но по содержанію своему онъ относится преимущественно къ раннему періоду творчества Толстого, эпохѣ созданія *Ерошки* и *Казаковъ*, и поэтому мы его оставимъ безъ разсмотрѣнія.

Сопоставляя Толстого, какъ богослова, моралиста и пропагандиста, автора многочисленныхъ произведеній религіозно-философскаго характера, и Толстого-художника, мы получа-

емъ возможность поставить одну изъ самыхъ коренныхъ проблемъ духовной жизни, именно о нравственной природѣ человѣка или о силѣ зла и грѣха въ человѣческой душѣ. Именно этотъ вопросъ съ страшной силой и мукой ставитъ Толстой въ *Дьяволъ* и *Отецъ Сергій*, и читатель оказался бы недостойнымъ своего писателя, если бы не попытался отдать себѣ отчетъ въ этомъ вопросѣ и, вмѣстѣ съ авторомъ и вслѣдъ за авторомъ, переболѣть его.

Однако для того, чтобы намъ вплотную подойти къ этимъ вопросамъ, надо предварительно расчистить почву и запастись общими точками зрѣнія, какъ онѣ опредѣлялись въ исторіи человѣческаго самосознанія.

Есть два воззрѣнія на нравственную природу человѣка и природу зла: одно учить о врожденности зла, о коренной поврежденности человѣческой природы, о нравственной болѣзни, поражающей человѣческое сердце, волю и сознаніе; для другого человѣческая природа является здоровой и неповрежденной, и оно ищетъ причину зла гдѣ угодно, только не въ человѣческомъ сердцѣ: въ заблужденіяхъ ума, въ невѣжествѣ, въ дурныхъ учрежденіяхъ. Согласно первому, человѣческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляетъ смѣшеніе двухъ враждующихъ началъ, добра и зла; согласно второму, естественный человѣкъ есть воплощеніе гармоніи, равновѣсія душевныхъ силъ и здоровья, и истинная мудрость велитъ не бороться съ природой, но ей, по возможности, слѣдовать. Конечно, въ концѣ-концовъ, оба эти воззрѣнія упираются въ нѣкоторую недоказуемую уже и потому аксіоматическую данность, имѣютъ въ своей основѣ нравственное самоощущеніе человѣка. Оба воззрѣнія рѣзко противопоставятъ другъ другу.

Первое находитъ полное и, можно сказать, окончательное выраженіе въ христіанскомъ ученіи о человѣкѣ, согласно которому человѣчество больно грѣхомъ, и этотъ грѣхъ отравляетъ всю природу человѣка. Онъ имѣетъ различныя проявленія, какъ духовныя, такъ и тѣлесныя. Его присутствіе сказывается въ постоянномъ соблазнѣ зла, безсиліи или слабосиліи добра и, отсюда, въ постоянномъ ихъ противоборствѣ. «Не понимаю, что дѣлаю, — о себѣ, а въ своемъ лицѣ и о всемъ человѣческомъ родѣ говорить апостолъ языкомъ: потому что не то дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю.

Если же дѣлаю то, чего не хочу, то соглашаюсь съ закономъ, что онъ добръ, а потому уже не я дѣлаю то, но живушій во мнѣ грѣхъ. Ибо знаю, что не живеть во мнѣ, т.-е. въ плоти моей, доброе; потому что желаніе добра *есть* во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу. Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю. Если же дѣлаю то, чего не хочу, уже не я дѣлаю то, но живушій во мнѣ грѣхъ. Итакъ, я нахожу законъ, что, когда хочу доброе, прилежить мнѣ злое. Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти» (къ Римл. 7, 15—24). Въ этихъ простыхъ, но безконечно мудрыхъ и глубокихъ словахъ выражено то, что человѣкъ находитъ во внутреннемъ опытѣ своемъ, именно: мучительное сознание безсилія добра, косности духа, скованнаго грѣхомъ. Изъ этого самодіагноза христіанство дѣлаетъ дальнѣйшіе выводы въ области морали въ томъ смыслѣ, что нравственная жизнь основана лишь на постоянной борьбѣ съ собою, съ низшими сторонами своего собственного существа, со стихіей грѣха, и не на довѣріи къ «естественному», но на недовѣріи къ нему, на постоянномъ и неуспынномъ самоконтролѣ и различеніи въ себѣ добра и зла. Въ этомъ смыслѣ христіанская мораль, простицающаяся изъ дуалистическаго пониманія нравственной природы человѣка, видящая въ ней смѣшеніе добра и зла, необходимо является аскетической въ смыслѣ неустранимости дисгармоніи и борьбы этихъ двухъ началъ. «Самопротівленіе и самопринужденіе», въ такихъ словахъ выражаетъ сущность аскезы еп. Теофанъ (затворникъ).

Но человѣкъ, предоставленный своимъ собственнымъ силамъ, не можетъ, по ученію христіанства, окончательно побѣдить въ себѣ грѣха, превзойти самого себя. Тотъ свѣтъ совѣсти, при которомъ онъ видитъ свою душу, только открываетъ передъ нимъ всю силу и глубину грѣха въ немъ, родитъ желаніе отъ него освободиться, но не даетъ еще для этого возможности. Человѣкъ, предоставленный своимъ природнымъ силамъ, долженъ былъ бы впасть въ окончательное отчаяніе, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здѣсь я приходилъ на помощь искупительная жертва Христова и

благодать, подаваемая Церковью Христовой въ ея таинствахъ. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздѣйствію божественной благодати, усвоая вѣрой искупительное дѣйствіе Голгоетской жертвы, освобождается человѣкъ отъ отчаянія, становится вновь рожденнымъ сыномъ Божіимъ, спасается отъ самого себя, отъ своего ветхаго человѣка, который, хотя и живеть, но непрестанно тлѣеть и уступаетъ мѣсто новому человѣку. Благодать не наслуется, она обращается къ человѣческой свободѣ, которая одна лишь вольна взыскать ее; но оставленный однимъ своимъ естественнымъ силамъ человѣкъ не можетъ спастись. Вотъ почему основной догматъ христіанства, объ искупленіи человѣческаго рода Божественною кровью, представляетъ собою вмѣстѣ съ тѣмъ и нравственный постулатъ христіанской антропологіи, того ученія о нравственной природѣ человѣка, въ которомъ отрицается возможность самоспасенія и неповрежденность человѣческой природы. Онъ есть необходимый отвѣтъ на этотъ вопль безсилія, идущій изъ глубины человѣческаго сердца, а Церковь съ ея благодатными таинствами есть дѣлительное установленіе любви Божіей, въ которомъ возстановляются силы и врачуются грѣховное и больное человѣчество. Когда Христосъ ходилъ по землѣ, окруженный грѣшниками, мытарями, блудницами, то, въ отвѣтъ на упреки въ неразборчивости, направленные со стороны фарисеевъ, Онъ отвѣчалъ обычно, что Онъ пришелъ «призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ къ покаянію», ибо «не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, но больные» (Мф. 9, 12—13). А поэтому, по слову Ефрема Сиріина, «вся Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающихъ».

Это основное христіанское ученіе о человѣкѣ и о спасеніи проходить, конечно, черезъ всю исторію Церкви; оно легло въ основу ея догматики, проповѣди, практики. Очевидно, что оно изъ христіанства совершенно неустранимо и составляетъ центральную часть проповѣди Евангелія, т.-е. благой вѣсти о совершившемся и совершающемся спасеніи человѣческаго рода отъ грѣха.

Разсматриваемая вѣдъ догматической формы проблема нравственной природы человѣка не разъ составляла предметъ философскаго умозрѣнія; на нее давался отвѣтъ въ разныхъ философскихъ построеніяхъ. Я приведу въ краткихъ

чертахъ нѣкоторыя, наиболѣе яркія ученія этого типа. Начнемъ съ блаж. Августина, въ которомъ мы имѣемъ не только великій умъ, но и пламенное сердце; этотъ геній папоса много искалъ и страдалъ равнѣ своего присоединенія къ Церкви; имъ были опытно извѣданы глубины грѣха и человѣческой немощи. Свой духовный путь онъ разсказалъ въ безсмертной своей *Исповѣди*. Его философствованіе, его ученіе было плодомъ не только возвышеннаго умозрѣнія, но и страстно прожитой жизни, полной исканій и заблужденій, паденій и грѣховъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, проникнутой всепокоряющимъ стремленіемъ къ высшему благу. «Горе той душѣ,—говоритъ блаж. Августинъ,—которая держаетъ помышлять и ласкать себя надеждою, что, удалившись отъ Тебя, Боже мой, найдетъ она что-нибудь лучше Тебя! Тщетно бросается она во всѣ стороны, тщетно блуждаетъ по всѣмъ распутіямъ; нигдѣ не находитъ она желаемого, повсюду встрѣчая одни томленія и огорченія. Въ Тебѣ одномъ, Боже нашъ, успокоеніе наше» ¹⁾. Въ различныхъ актахъ своей духовной драмы, на своемъ долгомъ, длившемся десятилѣтіи пути возвращенія блуднаго сына въ отчье лоно, Августинъ до глубины осозналъ все безсиліе человѣческой воли къ добру и всю мучительную раздвоенность человѣческаго духа. «Двѣ воли боролись во мнѣ, ветхая и новая, плотская и духовная, и въ этой борьбѣ раздиралась душа моя» ²⁾. «Это болѣзнь души и всего существа нашего, состоящая въ томъ, что мы по своей поврежденности и грѣховности какъ бы раздваеяемся... такимъ образомъ, у насъ выходитъ двѣ воли... въ этой-то видимой борьбѣ между добромъ и зломъ и состоитъ воля наша» ³⁾. «Добро во мнѣ — Твой даръ, отъ Тебя исходящій; зло во мнѣ — мое преступленіе, Тобою осуждаемое» ⁴⁾. Этимъ выношеннымъ цѣлой жизнью убѣжденіемъ Августинъ позднѣе далъ философское выраженіе, главнымъ образомъ, въ спорахъ съ Пелагіемъ и пелагианствомъ. Основныя заблужденія пелагианства онъ видитъ, во-первыхъ, въ отрицаніи первороднаго грѣха, во-вторыхъ, въ признаніи, что оправдывающая насъ благодать по-

дается намъ не даромъ, но по заслугамъ нашимъ, и, въ-третьихъ, въ допущеніи возможной безгрѣшности послѣ крещенія. По ученію же Августина, хотя человѣкъ и былъ созданъ со способностью не грѣшить, — въ этомъ и состояла его свобода (*liberum arbitrium*), но влѣдствіе первороднаго грѣха, эта свобода превращается въ несвободу (*servum arbitrium*), человѣкъ есть рабъ грѣха, и его собственная свобода есть лишь влеченіе ко злу, самостоятельная же способность къ добру (*facultas bene operandi*) у него отсутствуетъ. «Не только большія, но даже и минимальныя блага могутъ быть только отъ того, отъ кого происходятъ всякое благо, т.-е. отъ Бога» (*De lib. arb. 2, 19, 50*). Отсюда человѣкъ, въ представленіи Августина, есть въ значительной мѣрѣ пассивный объектъ воздѣйствія благодати: «Она порождаетъ въ насъ волю (къ добру), она же содѣйствуетъ и ея осуществленію» (*ut velimus operatur incipiens, volentibus cooperatur perficiens: de grat. et lib. arb. 17, 33*). Правда, въ свободѣ человѣческой лежитъ «согласіе или несогласіе воли Божіей», но и самую волю къ вѣрѣ Богъ вызываетъ въ человѣкѣ. Поэтому благодать есть «внушеніе доброй воли» (*inspiratio bonae voluntatis: de corr. 2, 3*) и она дѣйствуетъ съ неотвратимой (*irresistibilis*) силою: «если Богъ хочетъ спасенія, не можетъ противиться воля никакого человѣка» (*deo volenti saluum facere nullum hominum resistit arbitrium: de corr. et gr. 14, 43*). Отсюда Августинъ неизбежно приходитъ къ ученію о предопредѣленіи (*praedestinatio*) однихъ ко спасенію, другихъ къ гибели, къ тому религиозному фатализму, который черезъ тысячу лѣтъ возродился въ кальвинизмъ: человѣческая воля влекома ко спасенію неотвратимо и неодолимо (*indclinabiliter et insuperabiliter*). Философы справедливо усматриваютъ въ мировоззрѣніи Августина противорѣчіе между ученіемъ о свободѣ воли, отъ котораго онъ не можетъ и не хочетъ отказаться, и ученіемъ о предопредѣленіи ¹⁾. И западная церковная доктрина не послѣдовала за Августиномъ, который утрировалъ ученіе о грѣ-

¹⁾ Августинъ. Исповѣдь, кн. VI, гл. 16.

²⁾ *Ib.* кн. VIII, гл. 5.

³⁾ *Ib.* кн. VIII, гл. 9.

⁴⁾ *Ib.* кн. X, гл. 4.

¹⁾ Windelband. Geschichte der Philosophie, 2-te Aufl; 1900, 231—3. Ср. также Loofs. Augustin, Pelagius und Pelagianismus, Semipelagianismus (въ Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche), его же Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4-te Aufl., 1906, 3-te Haupttheil, Kap. I.

ховной порчѣ человѣческой природы, но остановилась на семипелагианскомъ, болѣе умѣренномъ ученіи, которое не устранило совѣтъ человѣческой свободы и человѣческихъ заслугъ въ дѣлѣ личнаго спасенія и чуждо идеѣ предопредѣленія (на востокѣ же идеи Августина никогда не имѣли особеннаго вліянія). Для насъ здѣсь интересна идея Августина не съ точки зрѣнія ихъ соотвѣтствія или несоотвѣтствія общецерковному ученію, но какъ мощное и яркое выраженіе пессимистическаго воззрѣнія на нравственную природу человѣка въ грѣховномъ его состояніи.

Перенесемся теперь на полторы тысячи лѣтъ, и отъ духовнаго отца средневѣковаго католицизма обратимся къ духовному отцу идеалистическаго челоѣкобожія, къ философу протестантизма Канту. То, что Кантъ (а затѣмъ и его послѣдователи) называлъ у себя «коперниканскимъ дѣяніемъ», сводится къ возведенію челоѣческаго разума въ роль законодателя міра: отнынѣ вселенная обращается около челоѣка, какъ своего центра, а не челоѣкъ слѣдуетъ за природой. Однако, при всемъ своемъ рационалистическомъ антропоцентризмѣ, Кантъ былъ исполненъ подлиннаго нравственнаго пафоса, и серьезность его настроенія противилась пзской идеализаціи челоѣческой природы. Вотъ почему въ нравственной философіи Канта мы находимъ, хотя и нѣсколько неожиданно, глубокое ученіе о «радикальномъ злѣ въ челоѣческой природѣ», изложенное въ трактатѣ *Религія въ предѣлахъ только разума* (*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*)¹⁾ и, въ вѣкъ оптимистическаго просвѣтительства, заставляющее вспомнить объ августинизмѣ. Не безъ легкой проныи говорить онъ здѣсь о добродушномъ предположеніи моралистовъ отъ Сенеки до Руссо (18), что міръ самъ собой идетъ отъ худшаго къ лучшему. По мнѣнію философа, «челоѣкъ по природѣ золъ», *vitiis nemo sine nascitur* (никто не родится безъ пороковъ), — вспоминаетъ онъ стихъ Горация, и это подтверждается наблюденіями надъ челоѣчествомъ въ культурномъ и некультурномъ состояніи. «Говорятъ о затаенной фальшивости даже при самой близкой дружбѣ... о склонности людей ненавидѣть тѣхъ, кому они

¹⁾ Иммануиль Кантъ. Религія въ предѣлахъ только разума. Пер. Н. М. Соловьева. Всѣ цитаты сдѣланы по этому переводу.

многимъ обязаны, и къ чему благодѣтель всегда долженъ быть готовъ. Говорятъ о сердечномъ благоволеніи, которое все-таки даетъ поводъ для замѣчанія: «въ несчастіи нашихъ друзей всегда есть что-то такое, что намъ не совѣсть не нравится». Говорятъ и о многомъ другомъ, скрытомъ подъ виѣшностью добродѣтели, не принимая въ счетъ тѣхъ пороковъ, которые и не скрываются, такъ какъ для насъ хорошимъ кажется уже и тотъ, кто — *злой челоѣкъ* по обычному, всеобщему уровню» (32—33). «Членъ англійскаго парламента, въ пылу задора, позволилъ себѣ высказать такое мнѣніе: «каждый челоѣкъ имѣетъ свою цѣну, за которую онъ себя продастъ». Если это справедливо (что каждый можетъ рѣшить самъ за себя), — если нигдѣ нѣтъ такой добродѣтели, для которой нельзя было бы найти такого искушенія, чтобы низвергнуть ее сразу, — если вопросъ о томъ, добрый или злой духъ перетянетъ насъ на свою сторону, рѣшается только тѣми, кто предлагаетъ и общается скорѣйшую расплату, — для людей вообще становится истиннымъ то, что сказали апостолы: «Здѣсь нѣтъ никакого различія, здѣсь всѣ грѣшники, нѣтъ никого, кто дѣлалъ бы доброе, — ни одного челоѣка» (38). «Если такое предрасположеніе лежитъ въ челоѣческой природѣ, то, значить, въ челоѣкѣ есть естественное предрасположеніе къ злу. И само это предрасположеніе, — такъ какъ его, въ концѣ-концовъ, все-таки надо искать въ свободномъ произволѣ, значить, и оно можетъ подлежать вѣщенію, — есть морально-злое... скорѣе это надо называть *извращенностью сердца*... извѣстнымъ умысленнымъ *коварствомъ* челоѣческаго сердца, а именно наклонностью обманывать себя въ области своихъ собственныхъ добрыхъ или злыхъ настроеній» (36—7). Источникъ этого зла — въ челоѣческой свободѣ, притомъ, каждаго отдѣльнаго индивида; Кантъ отрицаетъ поэтому первородный общечелоѣческій грѣхъ, порождающій самую природу челоѣка. Это естественное предрасположеніе къ злу, хотя и не можетъ быть *уничтожено* челоѣческими силами, но «въ то же время его возможно *превозмогнуть*, такъ какъ оно появляется въ челоѣкѣ какъ свободнѣйствующее существо» (36). «Какимъ образомъ возможно то, что челоѣкъ въ естественномъ порядкѣ злой самъ по себѣ, сдѣлаетъ себя челоѣкомъ добрымъ, это превосходитъ всѣ наши понятія. Ибо какимъ образомъ злое

дерево может приносить добрые плоды?» (44—5). И тѣмъ не менѣе заповѣдь: ты можешь, ибо ты долженъ, — не ослабѣвая звучить въ душѣ (45). Не достаточно только перемѣны нравовъ по какимъ-либо внѣшнимъ мотивамъ (какъ «неумѣренный возвращается къ умѣренности ради здоровья, лживый къ истинѣ ради чести», или какъ общество можетъ возстановить экономическую солидарность чрезъ социализмъ ради всеобщей выгоды), итъ, требуется измѣненіе сердца, «революція въ образѣ мыслей человѣка» (47), новое рожденіе, о которомъ говорится въ бесѣдѣ съ Никодимомъ. Не превышаетъ ли эта задача силъ человѣческихъ, справедливо спрашиваетъ себя Кантъ, но отвѣчаетъ: «и все-таки долгъ приказываетъ быть такимъ, а онъ ничего не приказываетъ намъ кромѣ того, что для насъ исполнимо» (47). Нельзя было ближе подойти къ самому центральному нерву христіанства — ученію объ искупленіи благодатной помощью свыше, но, подойдя къ нему, Кантъ съ новой силой рванулся прочь, опять къ своему идеалистическому челоѣкобожію, къ ученію о самоспасеніи и самоискупленіи челоѣка, причеиъ дѣло І. Христа получаетъ у него символически-прообразовательное значеніе этого самоискупленія челоѣка. Для этого оказывается достаточнымъ лишь первоначальнаго моральнаго задатка въ насъ вообще (49) и постояннаго движенія отъ лучшаго къ худшему¹⁾. Такъ глубоко заглянувъ въ челоѣ-

¹⁾ Вотъ какими чертами обрисовывается у Канта это самоспасеніе: «Перемѣна мыслей есть именно исходъ изъ злого и вступленіе въ доброе, свлеченіе ветхаго челоѣка и облеченіе въ новаго, такъ что субъектъ грѣха отмираетъ, чтобы жить для справедливости. Но въ ней, какъ интеллектуальномъ опредѣленіи, заключаются не два моральные акта, раздѣленные промежуткомъ времени. Это только одинъ единственный актъ, ибо отказъ отъ злого возможенъ только при замѣнѣ его добрымъ образомъ мыслей, который производятъ вступленіе въ доброе, — и наоборотъ. Добрый принципъ, слѣдовательно, заключается какъ въ отказѣ отъ злого, такъ и въ усвоеніи добраго образа мыслей, и скорбь, которая правомѣрно сопровождаетъ первое, совершенно исчезаетъ изъ второго. Переходъ изъ испорченнаго образа мыслей въ добрый (какъ «отмирание ветхаго челоѣка», «распятие плоти») уже самъ по себѣ есть жертва и знаменуетъ собой появленіе длиннаго ряда тѣхъ золъ жизни, которыя принимаетъ на себя новый челоѣкъ въ образѣ мыслей сына божія и только ради блага. Но за нимъ все-таки остаются и проступки прошлаго, какъ совершенные собственными, — именно ветхымъ челоѣкомъ, — какъ наказаніе. Пусть

ческое сердце и увидавъ гнѣдящуюся въ немъ змѣю грѣха, онъ не пришелъ въ ужасъ или отчаяніе, но нашелъ въ этомъ новую опору челоѣческой гордости, ибо какъ можно иначе назвать это ученіе о самоискупленіи? Послѣ разговора съ богатымъ юношей Господь сказалъ: «Удобнѣе перблуду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти въ царство Божіе. Слышавшіе сіе сказали: кто же можетъ спастись? но Онъ отвѣчалъ: невозможное челоѣкамъ возможно Богу» (Лк. 18, 25—27). Кантъ же утверждаетъ, что челоѣкъ можетъ пройти сквозь игольные уши, можетъ, ибо долженъ, и вѣру въ искупленіе называетъ «опіумомъ для совѣсти» (80, прим.). Тѣмъ не менѣе суровый и возвышенный ригоризмъ кантовской этики долга, хотя и возлагаетъ на немощныя плечи бремена неудобноносимыя и повиненъ въ горделивости, все же, въ своей нравственной серьезности и глубокомъ сознаніи грѣха и зла въ челоѣкѣ, стоитъ неизмѣримо выше тѣхъ оптимистическихъ ученій о естественной гармоніи, по которымъ все въ челоѣкѣ обстоитъ благополучно, и онъ

онъ, слѣдовательно, какъ бы физически есть тотъ же самый наказуемый челоѣкъ и, какъ такой, долженъ быть судимъ передъ моральнымъ судомъ, значитъ, и передъ собственнымъ, — но онъ все-таки въ своемъ новомъ образѣ мыслей передъ божественнымъ судьей, передъ которымъ рѣшается его дѣло, морально совершенно другой, — и эта его чистота, какъ чистота сына божія, котораго онъ въ себя воспріять, или (если мы олицетворимъ эту идею) самъ этотъ послѣдній несетъ за него и за всѣхъ, которые въ него (практически) вѣруютъ, какъ замѣститель, скверну грѣха, — черезъ страданіе и смерть даетъ высшей справедливости удовлетвореніе, какъ избавитель, и, какъ адвокатъ, дѣлаетъ то, что они могутъ надѣяться явиться передъ своимъ судьей, какъ оправданные, но только такъ, что онъ это страданіе, которое новый челоѣкъ, когда онъ умираетъ для ветхаго, долженъ взять на себя на всю свою жизнь, предоставляетъ представителю челоѣчности, какъ смерть, выстраданную разъ навсегда. — Здѣсь есть еще излишекъ надъ заслугой дѣла и заслуга, которая намъ засчитывается изъ милости. То, что у насъ въ земной жизни (можетъ быть, и во всѣхъ другія времена и во всѣхъ мірахъ) всегда только состоитъ въ простомъ *дланіи*, намъ засчитывается, какъ будто бы мы здѣсь были въ полномъ обладаніи ими, — на что, впрочемъ, мы не имѣемъ никакого законнаго права, поскольку мы сами себя знаемъ, такъ что обвинитель въ нихъ прежде всего будетъ требовать обвинительнаго приговора; это, слѣдовательно, всегда приговоръ изъ милости, хотя онъ вполне соответствуетъ вѣчной справедливости, если мы освобождаемся отъ всякой отвѣтственности ради этого блага въ вѣрѣ" (75—7).

не пуждается въ борьбѣ съ собой, но можетъ слѣдовать своимъ инстинктамъ и видѣть въ этомъ слѣдованіи высшую норму и высшую свободу.

Для того, чтобы изложить воззрѣнія *Вл. С. Соловьева* въ интересующемъ насъ отношеніи, намъ пришлось бы пересмотрѣть все его ученіе, въ которомъ вопросу о злѣ отводится столь видное мѣсто. Въ разные періоды своей жизни и творчества обращался къ нему *Вл. Соловьевъ*. Ученію о нравственномъ злѣ или грѣхѣ посвящены и вдохновенное произведеніе его молодости *Духовныя основы жизни*, и зрѣлый плодъ предзакатной поры *Оправданіе добра*, и лебединая его пѣснь — гениальные *Три разговора*. «Разумъ и совѣсть, — читаемъ въ предисловіи къ *Духовнымъ основамъ жизни*, — облачаютъ нашу смертную жизнь какъ дурную и несостоятельную и требуютъ исправленія. Человѣкъ, погруженный въ эту дурную жизнь, долженъ, чтобы ее исправить, найти опору внѣ ея. Вѣрующій находитъ такую опору въ религіи. Дѣло религіи возродить и освятить нашу жизнь, сочетать ее съ жизнью божественной» ¹⁾. Нашей природѣ свойственно сознаніе своего долга, но оно не даетъ еще силы для его исполненія. «Грѣховная природа есть для насъ нѣчто данное, неотразимое. Для того, чтобы измѣнить или исправить нашу грѣховную природу, необходимо, чтобы открылось въ насъ какое-то другое, дѣйствительное и потому способное дѣйствовать, начало другой жизни, сверхъ настоящей, дурной природы... Эта новая *благая жизнь, которая дается* человѣку, потому и называется *благодатью*... Чтобы дѣйствительно стать на пути благодати, не достаточно признанія ума, а нуженъ *подвигъ воли*: человѣкъ долженъ *подвинуться* для принятія на себя благодати или силы Божіей» ²⁾. Благодать эта подается Церковью участвующимъ въ Ея жизни, и основой человѣческаго спасенія является Голгоуская жертва. Мы имѣемъ передъ собой ученіе, въ общемъ напоминающее августинизмъ, хотя и освобожденное отъ нѣкотораго его фанатизма и отводящее больше мѣста человѣческому усилію и свободѣ. Въ *Оправданіи добра* первичнымъ началомъ нравственности *Вл. Соловьевъ* полагаетъ стыдъ: «Я стыжусь, слѣдовательно, я существую, не фи-

зически только, но и нравственно; я стыжусь своей животности, слѣдовательно, я существую еще какъ человѣкъ». «Чувство стыда возбуждается (притомъ) не злоупотребленіемъ извѣстной органической функціей, а простымъ обнаруженіемъ этой функціи: самый фактъ природы ощущается какъ постыдный. Здѣсь... высшее достоинство человѣка... *свидѣтельствуетъ* о себѣ, что оно еще сохранено въ глубинѣ существа» ¹⁾. «Основное нравственное чувство стыда фактически заключаетъ въ себѣ отрицательное отношеніе человѣка къ овладѣвающей имъ животной природѣ... Это самоутвержденіе нравственного достоинства дѣйствіемъ разума возводится въ *принципъ аскетизма*. Предметомъ аскетизма является не матеріальная сторона бытія вообще, но подчиненіе ей духа, захватъ со стороны матеріальной жизни духовнаго существа въ человѣкѣ. Нормой здѣсь является: «животная жизнь должна быть подчинена духовной»; но это подчиненіе покупается неустанной борьбой человѣка съ низшими сторонами своего существа, или съ *плотью*, которая есть не что иное, какъ «животность возбужденная, выходящая изъ своихъ предѣловъ, переставшая служить матеріей или скрытой (потенціальной) основой духовной жизни». «Плоть сильна только слабостью духа, живетъ только его смертью. Отсюда общая максима аскетики: *подчиняй плоть духу*, насколько это нужно для его достоинства и независимости... и, по крайней мѣрѣ, не будь закабаленнымъ слугою бунтующей матеріи» ²⁾. Въ переводѣ изъ Петрарки *Соловьевъ* молитвенно взываетъ къ Пречистой Дѣвѣ:

Страсти безумной злое горѣніе
Да утолитъ тобою!
Съ неизреченной тоскою
Видѣла ты неземныя мученія.
Имя спасенный, зачѣмъ я страдаю?
Мною владѣть врагъ побѣжденный!
Мыслью смущенной
Къ тебѣ прибѣгаю.

Вопросу же о злѣ посвящены, главнымъ образомъ, и *Три разговора*. Здѣсь читаемъ: «Зло, дѣйствительно, существуетъ, и оно выражается не въ одномъ отсутствіи добра, а въ

¹⁾ Собр. соч. В. С. Соловьева, т. III, 270.

²⁾ Ib. 280—1.

¹⁾ Собр. соч., VII, 48—50.

²⁾ Собр. соч., VII, 66—7.

положительномъ сопротивленіи и перевѣсъ низшихъ качествъ надъ высшими во всѣхъ областяхъ бытія. Есть зло индивидуальное — оно выражается въ томъ, что низшая сторона человѣка, скотскія и звѣрскія страсти, противится лучшимъ стремленіямъ души и *осиливаетъ ихъ* въ огромномъ большинствѣ людей. Есть зло общественное... есть, накопецъ, зло физическое» (547). Въ борьбѣ со зломъ индивидуальнымъ, кромѣ совѣсти и ума, потребно *возрожденіе добра*, или прямое и положительное дѣйствіе самого добраго начала на насъ и въ насъ. При такомъ содѣйствіи свыше и умъ, и совѣсть становятся надежными помощниками самого добра, и нравственность вмѣсто всегда сомнительнаго «хорошаго поведенія» становится несомнѣнно жизнью въ самомъ добрѣ..., чтобы завершиться живымъ единствомъ воскресшаго былого съ осуществляемымъ будущимъ въ томъ вѣчномъ настоящемъ Царствѣ Божіи, которое, хотя будетъ и на землѣ, но лишь на новой землѣ, любовно обрученной съ новымъ небомъ» ¹⁾.

Теперь обратимся къ характеристикѣ учений противоположнаго типа. Общую чертою ихъ является оптимистическое пониманіе человѣческой природы и отрицаніе или же игнорированіе и ослабленіе силы зла и грѣха. Въ греческой антропоморфной религіи вырабатывается эстетическій идеалъ человѣка, фактически стоящій виѣ этики, «по ту сторону добра и зла», и состоящій въ гармоническомъ развитіи естественныхъ способностей человѣка, въ годности или добротности (*eudaimonia*). Отсюда гармонія и мѣра есть общепринятый принципъ всей греческой этики; онъ выражаетъ собою, можно сказать, основное самочувствіе эллинизма. И поздѣе, въ эпоху возрожденія, когда снова открыта была языческая древность, съ особеннымъ торжествомъ воспринята была эта эстетическая этика ²⁾, эта влюбленность въ натурального человѣка, изъ которой, до известной степени, и выросло искусство ренессанса. Вторая особенность античной этики, которую надлежитъ здѣсь отмѣтить, это — ея интеллектуализмъ, связанный съ убѣжденіемъ, что зло есть заблужденіе, а добродѣтель поэтому есть пред-

¹⁾ Собр. соч., т. VIII, 551.

²⁾ Ср. P. Wernle. Renaissance und Reformation, Tübingen. 1912, 14—15.

метъ обученія. Корень зла изъ сердца и воли перемѣщается въ разумъ, при чемъ тѣмъ самымъ отрицается коренная поврежденность человѣческой природы. Это пониманіе нашло свое выраженіе у величайшаго праведника древности — Сократа ¹⁾. «Никто не счастливъ, никто не блаженъ противъ воли» и «никто не пороченъ добровольно». Безъ правильного знанія невозможно и правильное дѣйствіе, при чемъ тамъ, гдѣ есть правильное знаніе, само собою разумѣется правильное дѣйствіе. Поэтому: «все: и справедливость, и благоразуміе, и мужество, — все это — знаніе» (Протагоръ). Никто поэтому не является злымъ добровольно, потому что никто не хочетъ быть сознательно несчастнымъ. Въ ученіи Сократа отрицается возможность слѣпой, ирраціональной воли къ злу, или сатанизма, влеченія къ злу, даже воплѣть осознанному. И эта идея этического интеллектуализма, — представленіе о человѣкѣ, какъ о *tabula rasa*, на которой наученіемъ и воспитаніемъ все возможно написать, также глубоко воспитана въ новое время и легла въ основаніе многихъ современныхъ теорій. Вѣра въ гармонію человѣческой природы, долго придавленная аскетическимъ міровоззрѣніемъ среднихъ вѣковъ, со стихійной силой и съ побѣднымъ торжествомъ вспыхиваетъ въ эпоху возрожденія, когда натуральный человѣкъ какъ бы открываетъ самъ себя въ своей красотѣ и силѣ. «Человѣкъ существуетъ для самого себя» (Латини), «человѣкъ можетъ дѣлать изъ себя все, что онъ хочетъ» (Альберти), «природа нашего духа универсальна» (Пальмиери), «человѣкъ стремится къ тому, чтобы вездѣ и всегда быть какъ богъ» (Фиппину). Вотъ изреченія ²⁾, въ которыхъ отражается духъ новой эпохи, ея вѣра и упованіе.

И этотъ духъ все крѣпнѣетъ въ дальнѣйшей исторіи, наибольшаго напряженія достигая въ новое время. Эпоха «просвѣщенія» (*Aufklärung*), особенно XVIII вѣкъ, съ особенной страстностью исповѣдала вѣру въ естественнаго человѣка и естественное состояніе. Этому человѣку она приписывала способность непогрѣшимости въ божескихъ и человѣческихъ дѣлахъ: ему доступны всѣ истины религіи, и, въ виду налич-

¹⁾ Zeller. Die Philosophie der Griechen, II. Theil. I. Abth.

²⁾ P. Wernle. Renaissance und Reformation.

ности этой «естественной» религии не нужна помощь сверхъестественного откровения, которое есть смѣсь пережитковъ и суевѣрій *«l'écarté l'infâme»* Вольтера становится боевымъ оружиемъ эпохи, при чемъ во время великой французской революціи это выразилось въ прямомъ гоненіи на христіанство и попыткѣ замѣнить его естественной религіей разума и деизмомъ Робеспьера. Человѣку досталась и совершенная свобода, не нуждавшаяся въ религіозной санкціи и черпавшая свое сіуд въ естественной гармоничности человѣческой природы. Были перепрокованы разныя способы контроля морали: и эстетической (Шефтсбери), и симпатической (Фергюсонъ, Ад. Смитъ), и эгоистической (Смитъ, позднѣе Бентамъ), при чемъ общео для нихъ предпосылкою является вѣра въ предустановленную гармонию человѣческихъ силъ и стремлений и полное забвеніе силы грѣха и зла. Общественная философія этой эпохи также опредѣляется этой вѣрой въ естественное состояніе, отъ котораго хотя и отстунаетъ негнженная дѣятельность *«l'ordre positif»*, но которое надо возстановить въ силѣ. Политики ищутъ неотчуждаемыхъ правъ человѣка, юристы — естественнаго права, вѣчнаго и абсолютнаго, экономисты — естественнаго состоянія въ области хозяйства, — въ этомъ паюсъ Руссо и Кенъ, Робеспьера и Ад. Смита. Забвеніе или незнаніе естественнаго порядка и нарушение его нормъ — вотъ главный и даже единственный источникъ зла, — индивидуальнаго и соціальнаго. Нужно «просвѣщеніе», чтобы его познать и возстановить, — отсюда вѣра въ просвѣщеніе составляетъ паюсъ всей этой эпохи: интеллигентализмъ древности возрождается съ небывалой силой. Естественно, что сознаніе этой эпохи, хотя и не было совершенно нерелигіознымъ или антирелигіознымъ, но оно несомнѣнно было нехристіанскимъ, ибо въ основахъ своихъ отрицало главный постулатъ христіанства — невозможность самоспасенія и необходимость искупленія.

XIX вѣкъ внесъ въ это міровоззрѣніе то пзмѣненіе, что отвлеченный и безцѣльный деизмъ онъ замѣнилъ естественно-научнымъ механическимъ матеріализмомъ или энергетизмомъ, а въ религіозной области провозгласилъ религію челоѣкобожія: *homo homini deus est* (человѣкъ челоѣку богъ), говорить устами Фейербаха самосознаніе эпохи. Какое ученіе о нравственной природѣ челоѣка находимъ мы здѣсь? Съ

одной стороны здѣсь развивается мысль, что челоѣкъ всегдѣ есть продуктъ среды и самъ по себѣ ни добръ, ни зло, но можетъ быть воспитанъ къ добру и злу; при этомъ особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы, именно что челоѣкъ, при соответствующихъ условіяхъ, способенъ къ безграничному совершенствованію и гармоническому прогрессу. Съ другой стороны выставляется и такое мнѣніе, что, если у отдельныхъ личностей и могутъ быть одностороннія слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются въ челоѣческомъ родѣ, взятомъ въ его совокупности, какъ цѣлое: здѣсь минусы, такъ сказать, погашаются соответственными плюсами, и наоборотъ. Такъ учить, напримеръ, Фейербахъ. Очень любопытный и характерный поворотъ этой идеи мы находимъ у знаменитаго французскаго социалиста Фурье, ученіе котораго тѣмъ именно и замѣчательно, что въ немъ центральное мѣсто отведено теоріи страстей и влеченій: въ нихъ онъ справедливо видитъ главную основу общества. Въ страсти и влеченія челоѣка, — учить Фурье, вложены Богомъ и сами по себѣ законны, здоровы и прекрасны. И только люди, не постигая цѣлей Божіихъ, стали различать между страстями дурныя и хорошія и подчинять ихъ морали. «Долгъ происходитъ отъ людей, влеченіе исходитъ отъ Бога» (*le devoir vient des hommes, l'attraction de Dieu*). Поэтому нужно рѣшительно преодолѣть старую мораль и считать всѣ влеченія полезными, чистыми и благотворными. Страстное влеченіе и оказывается тѣмъ рычагомъ, которымъ Фурье хочетъ старое общество перенести на новыя рельсы. Проблема общественной реформы къ тому и сводится, чтобы дать гармоническій выходъ различнымъ страстнымъ влеченіямъ, познать ихъ многообразную природу, расположивъ ихъ въ гармоничныя «серіи» и группы, и на этомъ многообразіи въ полную удовлетворенность страстей основать свободное отъ морали и счастливое общество, которое опладѣтъ, въ концѣ концовъ, силами природы и обратитъ земной шаръ въ рай. Большаго толчка къ природѣ челоѣка, большаго оптимизма въ отношеніи къ ней, не было въ соціальной системѣ Фурье, не было, кажется, еще высказываемо въ исторіи: проблематичности соотношенія съ нравственнымъ безуміемъ, духовной слѣпотой и чулачествомъ. Намъ вѣтъ нужды излагать въ подробностяхъ всю эту систему, облеченную въ странную

и запутанную форму. Для иллюстраций приведу только один примѣръ. здѣсь особенно интересный: какъ разрѣшается вопросъ объ отношеніи половъ? Конечно, для Фурье и половое влеченіе, подобно всякому другому страстному движенію души, происходитъ отъ Бога, само по себѣ чисто и непорочно и подлежитъ удовлетворенію въ наибольшей полнотѣ. «Сво-бога въ любовныхъ дѣлахъ превращаетъ большую часть нашихъ пороковъ въ добродѣтели». Хотя въ будущемъ обществѣ и допускается «всесталость», т.-е. дѣйствіе для желающихъ, но общимъ правиломъ является полная свобода въ половыхъ отношеніяхъ. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношенія троякаго рода: супруговъ, производителей (не болѣе одного ребенка) и любовниковъ, при чемъ каждый долженъ осуществлять эти связи въ разныхъ комбинаціяхъ, по желанію: моногамія отвергается въ принципѣ, ибо, конечно, моногамическій бракъ имѣетъ въ своей основѣ аскетическое осужденіе и подавленіе влеченія къ избирательнымъ связямъ. между тѣмъ какъ никакое влеченіе не должно быть подавляемо.

Однако, даже Фурье въ существующей дисгармоніи страстей все-таки видитъ самостоятельную проблему, подлежащую разрѣшенію. — большинство же другихъ социалистовъ и общественныхъ реформаторовъ не видятъ здѣсь даже и проблемы. Они рассматриваютъ человѣка исключительно какъ продуктъ общественной среды: одни — экономической, а другіе — социально-политической, и, значитъ, личность для нихъ есть въ сущности пустое мѣсто. Различаются въ разныхъ ученіяхъ только рычаги, которыми можетъ быть сдвинута земной шаръ съ теперешней своей орбиты: у Бентама это личная польза, у Маркса — классовый интересъ и развитіе производительныхъ силъ, у Спенсера — эволюція, у позитивистовъ — законы интеллектуальнаго прогресса.

Къ какому же изъ этихъ двухъ типовъ слѣдуетъ отнести нравственное мировоззрѣніе Л. Н. Толстого? Оно не укладывается всецѣло ни въ одинъ изъ нихъ, но имѣетъ черты, свойственныя тому и другому. По основамъ своего пониманія міра и человѣка Толстой долженъ быть отнесенъ несомнѣнно ко второму типу, поскольку онъ раздѣляетъ вѣру въ естественнаго человѣка, неповрежденнаго въ своей основѣ г. извращеннаго лишь ложнымъ воспитаніемъ, — «сблудными

и обманами». Основнымъ непогрѣшимости въ человѣкѣ является его «разумъ», черезъ который познается религіозная истина. Какъ извѣстно, религіозное мировоззрѣніе Толстого есть чистый, безпримѣсный раціонализмъ, какъ онъ опредѣлился еще въ вѣкъ «просвѣщенія» и свойственъ такъ наз. деизму. И раціонализмъ этотъ неизбежно соединяется съ сократическимъ пониманіемъ морали, т.-е. съ убѣжденіемъ, что зло происходитъ вслѣдствіе незнанія или заблужденія, и поэтому ему можно научить. «Какъ только человѣкъ пробуждается къ разумному сознанію, сознаніе это говоритъ ему, что онъ желаетъ блага» и «чѣмъ яснѣе и тверже становится разумъ», тѣмъ упрочивается это «желаніе блага всему существующему»¹⁾. Поэтому и такъ въкратцѣ относится Толстой къ нравственному сдѣланію и возмужанію сверхъразумности вѣроученія. Для него все это суть «обманы вѣры»²⁾, «извращеніе разума». Для того, чтобы освободиться отъ обмановъ вѣры вообще, человѣку надо помнить и понимать, что единственное орудіе познанія, которымъ онъ владѣетъ, есть «его разумъ»³⁾. «Вѣра — это знаніе того, что такое человѣкъ и для чего онъ живетъ на свѣтѣ, и такая вѣра была и есть у всѣхъ разумныхъ людей... Ученія самыхъ мудрыхъ и доброй жизни людей всѣ сходятся къ одному»⁴⁾. Отсюда становится понятнымъ его отношеніе къ различнымъ историческимъ религіямъ и, такъ сказать, его методъ вѣроученія: изъ всѣхъ нихъ онъ выводитъ за скобку то, что является обманомъ, т.-е. не соответствуетъ разуму, и что-то всеобщее и истинное, которое онъ считаетъ истиной, не извращенной разными суевѣрїями и обманами. Таково заданіе, по которому Толстой относитъ и къ христіанству церковному, къ которому онъ такъ враждебенъ, считая его вреднымъ суевѣрїемъ. Отсюда понятна и естественна его ожесточенная вражда къ тому, что составляетъ самую основу жизни церковной, и ученію о первородномъ грѣхѣ или, выражаясь по-кантовски, о радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ, а еще болѣе объ искушеніи

¹⁾ Л. Толстой. Христіанское ученіе, изд. «Посредника», 1908 г. стр. 13, 14.

²⁾ Id. 49 и сл.

³⁾ Id. 55.

⁴⁾ Л. Толстой. Путь жизни, вып. I: О вѣрѣ, 15.

и тотъ же Л. Толстой держалъ и о богахъ, подаваемыхъ Церковью въ таинствахъ и молитвахъ. По его мнѣнію, «только падшая и извращенная человѣки заслонили отъ людей самую важную и законную область дѣятельности человѣка и исключили изъ всей области знанія человѣческаго знаніе того, что долженъ дѣлать человѣкъ, чтобы ему самому быть счастливымъ и лучше»¹⁾. Религія Толстого есть сущность религіи самостроительства и самоспасенія разумомъ и разуміемъ. Она въ великой близости здѣсь съ ученіемъ Канта во второй его части, которая такъ мало согласна съ церковью. Но, бѣда, почти въ жизни этой слабости къ ученію объ искупленіи и вѣрѣ въ Искупителя я приведу лишь одно, заимствованное изъ матеріаловъ, только лишь недавно ставшихъ достояніемъ публики. Я разумѣю изданную Толстовскимъ музеемъ переписку Л. Н. Толстого съ его теткой, гр. А. А. Толстой. Эта переписка, вмѣстѣ съ ея воспоминаніями, вообще говоря, представляетъ самое живое, интересное и цѣнное изъ біографическихъ матеріаловъ о Толстомъ, и это объясняется тѣмъ, что на этотъ разъ корреспондентка его сама представляла крупную и интересную личность. — Порой она рѣшительно заслоняетъ даже и своего знаменитаго племянника. Кромѣ того, въ отличіе отъ большинства лицъ, окружавшихъ Толстого, съ горячей дружбой она соединяетъ полную независимость и критическое отношеніе къ нему. А. А. Толстая сознательно и убѣжденно принадлежала къ православной церкви, и потому понятно, что по мѣрѣ того, какъ Толстой все больше впадалъ въ «толстовство», между ними обозначилось религиозное расхожденіе, которое находитъ выраженіе и въ этой перепискѣ, охватывающей періодъ 1857—1903 гг. И, естественно, на первое мѣсто въ этихъ разногласіяхъ выступаетъ и догматъ искупленія. Она рассказываетъ, между прочимъ, въ своихъ воспоминаніяхъ, какъ Толстой въ 1897 году, при послѣднемъ ихъ свиданіи въ Петербургѣ, «безъ всякаго къ тому повода, сталъ доказывать, что каждый разумный человѣкъ можетъ *спасать* себя самъ и что собственно ему для этого «никакого не нужно». Понять было нетрудно, кого онъ подразумѣваетъ подъ словомъ *ни-*

кого, и сердце мое содрогнулось и заняло какъ бывало»²⁾. Она пишетъ еще по этому поводу, между прочимъ, слѣдующее. «Сознаніе св. Павла: «добра, котораго хочу, не дѣлаю, а дѣлаю зло, котораго не хочу» (Рим. VII, 19) должно повторяться въ душѣ каждого разумнаго существа. Да, я хочу добра, а моя грѣховная природа противится этому желанію на каждомъ шагу моей жизни. Кто же мнѣ поможетъ побѣдить эту двойственность, кромѣ благодати Св. Духа, которую Христосъ *велитъ* призывать и которую *общается* намъ, просящимъ ее горячо и неотступно. Безъ этой помощи я впала бы въ совершенное безуміе, между тѣмъ какъ вы считаете возможнымъ выполнить только силой собственной воли. По крайней мѣрѣ, эта мысль встрѣчается во всѣхъ вашихъ сочиненіяхъ... Какъ же намъ, со всѣми нашими недостатками, выполнить это божественное ученіе въ его обширномъ смыслѣ? Кто же загладитъ наши грѣхи, если не та же самая сила, которая совершила ими прежде, чѣмъ мы дошли до сознанія этого ученія? Есть ли въ нашемъ сердцѣ довольно силы, чтобы возбудить въ себѣ раскаяніе, соответствующее нашему паденію? Мы едва отдаемъ себѣ отчетъ въ малѣйшей части того зла, которое переполняетъ нашу жизнь»³⁾. «Изъ этого священнаго заданія (церковнаго ученія) нельзя выкинуть ни одного камня, не нарушая гармоніи цѣлаго. Но *выше*, больше всего дорожу лицомъ Спасителя, Спасителя всего міра и *личнаго* моего Спасителя, безъ искупительной жертвы котораго *немыслимо* спасеніе. Вѣрю, что только общеніемъ съ Нимъ посредствомъ молитвы и причащенія Его тѣла и Его крови могу очищаться отъ грѣховъ, а силою св. Духа укрѣпляться на пути къ Его вѣчному царству... Церковь для меня сосудъ хранящій таинства, которыя для меня и дороги, и необходимы... Мнѣ кажется,—заключаетъ А. А. Толстая,—что вы знаете въ то уже извѣстное ученіе, которое отрицаетъ Божечеловѣка, но признаетъ *человѣкобога*»²⁾. Въ отвѣтныхъ письмахъ Л. Н. Толстого обнаруживается весь тотъ

Толстовскій Музей, томъ I, переписка Л. Н. Толстого съ А. А. Толстой 1857—1903. Спб. 1911. Воспоминанія А. А. Толстой. 71.

²⁾ Ibid. 48—9.

³⁾ Ibid. 325—6.

¹⁾ Въ чемъ мои вѣра, изд. 2-е, 95—6.

купления. Онъ пишетъ: «Если я точно въ своей жизни дѣлаю одно дурное и не дѣлаю хоть на волосокъ лучше, т.-е. не начинаю дѣлать немножечко поменьше дурного, то я непременно ну, говоря, что я *хочу дѣлать доброе*. Если человѣкъ хочетъ точно не для людей, а для Бога, дѣлать хорошее, то онъ всегда подвигается на пути добра... жизнь вся есть движеніе по этому пути». Далѣе онъ ссылается на милосердіе и вѣщаніе Божіе: «на несуществованіе грѣховъ передъ Богомъ для человѣка, любимаго Его», и даже приводитъ такой аргументъ, чтобы отстранить идею искупленія: «не проще ли Богу прямо простить мои грѣхи?..» «Вы говорите, что помощь эта произошла 1880 лѣтъ назадъ, а я думаю, что Богъ какимъ былъ всегда, такой и теперь, и всегда оказываетъ помощь людямъ»¹⁾. На основаніи этихъ и другихъ сужденій подобнаго же содержанія можно бы предположить у Толстого вообще слабое сознаніе грѣха и его ядовитой силы подъ предлогомъ Божія милосердія, иначе говоря, можно понять это какъ ученіе о милосердіи Бога не къ человѣку, но къ грѣху, что есть, конечно, скрытое безбожіе, хотя оно нерѣдко и проповѣдуется въ качествѣ христіанства. И однако, въ примѣненіи къ Толстому это было бы несправедливо. Онъ слишкомъ глубоко заглянулъ въ человѣческую душу, онъ слишкомъ много позналъ опытомъ своей собственной жизни, чтобы вмѣстѣ съ оптимистами совершенно отвергать силу грѣха, провозглашать нравственное здоровье естественнаго человѣка. Напротивъ, ни въ чемъ такъ не близокъ Толстой къ христіанству церковному, какъ въ сознаніи грѣха, его силы и непобѣдимости, передъ которой дѣтскимъ лепетомъ кажутся толки о самоспасеніи. Толстой слишкомъ хорошо зналъ въ надменномъ человѣкобогѣ грязнаго человѣкозвѣря. Вотъ какъ говоритъ онъ о грѣхѣ въ послѣднемъ своемъ сборникѣ «Путь Жизни»: «Человѣкъ рожденъ въ грѣхахъ. Отъ тѣла всѣ грѣхи, но духъ живетъ въ человѣкѣ и борется съ тѣломъ. Вся жизнь человѣка — это борьба духа съ тѣломъ. Большая ошибка думать, что отъ грѣха можно освободиться вѣрой или прощеніемъ отъ людей. Отъ грѣха ничѣмъ нельзя освободиться. Можно только сознать свой грѣхъ и стараться не повторять его.

¹⁾ Ibid. 54—5.

Если же впродъ отказываешься отъ борьбы, то отказываешься отъ главнаго дѣла жизни... Горе тому человѣку, который скажетъ себѣ, что освободился отъ грѣховъ»¹⁾. «Человѣкъ ни звѣрь, ни ангелъ, но ангелъ, рождающійся отъ звѣря, — духовное существо, рождающееся отъ животнаго, и все наше пребываніе въ этомъ мірѣ есть не что иное, какъ это рожденіе»²⁾. Въ этомъ ученіи Толстой дѣйствительно переходитъ на сторону ученій о «радикальномъ злѣ» въ человѣческой природѣ. Откакая въ сторонѣ вопросъ, насколько могутъ быть согласованы обѣ части этого ученія, посмотримъ, что же даетъ ему эта духовная зрѣлость, выдающая силу грѣха и все человѣческое безсиліе до конца его побороть? Толстой моральствъ и проповѣдникъ не устаетъ повторять, что самый путь борьбы съ грѣхомъ исполненъ чувства приближенія къ Богу и поэтому радостенъ, — о радости и покоѣ, какъ о чемъ-то уже достигнутомъ, онъ нерѣдко говоритъ по разнѣмъ роде. И притѣмъ, въ цитированномъ уже письмѣ къ А. А. Толстой мы читаемъ: «Движеніе это радостно, въ первыхъ тѣмъ, что чѣмъ ближе къ свѣту, тѣмъ лучше; во вторыхъ тѣмъ, что при каждомъ новомъ шагѣ видишь, какъ мало ты сдѣлалъ и какъ много еще этого радостнаго пути впереди... человѣкъ, начавши эту истинную жизнь, всегда знаетъ и можетъ повѣрить, оглянувшись назадъ, что онъ какъ ни медленно, но приближается къ свѣту и узнаетъ это направленіе, и въ движеніи въ этомъ направленіи полагаетъ жизнь».

Въ этомъ главный нервъ религіозной проповѣди Толстого — радость пути и радость сознанія, какъ много этого пути осталось. Радость есть сила всякой религін. Радостью побѣдило міръ христіанство въ сердцахъ богоизбранныхъ. Конечно, по всякомъ иная радость и обѣиномъ, голеди у Толстого, но истинная радость о «Духѣ Святомъ» — можетъ быть, единственный документъ религіозной полноты вообще. И Толстой хорошо понималъ это, а потому онъ часто и настойчиво говорилъ о достигнутой имъ радости, и онъ охотно старался въ этомъ кого-то увѣрить, можетъ быть,

¹⁾ Путь Жизни, вып. 6: Грѣхи, облазы, суевѣрія, 14—15.

²⁾ Христіанское ученіе, 13.

Церкви, которая, во-первых, дѣйство ставить выше брака, а, во-вторыхъ, и брачную жизнь рассматриваетъ какъ подлежащую извѣстному аскетическому регулированию. Толстой, по своему обычаю, открываетъ открытія Америки, проповѣдуетъ эти старыя истины въ *Крейцеровой сонатѣ* (последовіе) въ парадоксальной, преувеличенной и потому непріемлемой формѣ. Въ послѣднемъ же его сочиненіи *Путь Жизни* мы находимъ то же самое ученіе изложеннымъ въ болѣе спокойной формѣ. Здѣсь читаемъ, напримѣръ: «Хорошо жить въ честномъ бракѣ, но лучше никогда не жениться. Рѣдкіе люди могутъ. Но хорошо тому, кто можетъ. Неправда, что цѣломудріе противно природѣ человека. Цѣломудріе возможно и даетъ несравненно больше блага, чѣмъ даже счастливый бракъ. Христіанское ученіе не даетъ одинаковыхъ правилъ для всѣхъ ¹⁾; оно во всемъ только указываетъ то совершенство, къ которому надо приближаться; то же и въ половомъ вопросѣ: совершенство—это полное цѣломудріе. Всякое же, посредствомъ усилія, большее или меньшее приближеніе къ половому цѣломудрію есть большее или меньшее исполненіе ученія. Бракъ оправдывается и освящается только дѣтьми, тѣмъ, что если мы не можемъ сами сдѣлать всего того, чего хочетъ отъ насъ Богъ, то мы хоть черезъ дѣтей, воспитавъ ихъ, можемъ послужить дѣлу Божію. И потому бракъ, въ которомъ супруги не хотятъ имѣть дѣтей, хуже прелюбодѣнія и всякаго разврата. Непороченному человѣку всегда бываетъ и отвратительно, и стыдно думать и говорить о половыхъ сношеніяхъ. Береги это чувство. Оно не даромъ вложено въ душу людей» ²⁾. Этика Толстого въ половомъ вопросѣ ближе всего подходитъ именно къ наиболѣе аскетической формѣ христіанской этики, къ монашеской, гдѣ борьба съ поломъ ведется не на жизнь, а на смерть, а идеаломъ служить сверхполовое и внѣполовое равноангельское состояніе. Однако, этотъ религіозный идеалъ у Толстого, какъ и въ другихъ случаяхъ, обмірщается, превращается въ одно лишь голое отрицаніе; оторванный отъ своей религіозно-мистической основы, онъ изсыхаетъ въ

¹⁾ Къ сожалѣнію, Толстой слишкомъ рѣдко вспоминаетъ объ этомъ, ибо именно на отрицаніи этого положенія построены его уродливыя теоріи опрощенія, отрицанія государства, просвѣщенія и друг.

²⁾ Путь Жизни, вып. 8: Половая страсть, 1, 10, 15.

отвлеченную мораль. И потому все его стремленіе къ преодоленію пола получаетъ односторонній, утопическій, а вмѣстѣ и бесплодный характеръ. Это станетъ ясно, если мы доктрину Толстого сопоставимъ съ нѣкоторыми другими ученіями, прежде всего, съ ученіемъ Ва. Соловьева о «смыслѣ любви», который въ этикѣ пола приближается до полного съ нимъ совпаденія на общей почвѣ церковно-этического ученія, но въ вопросахъ метафизики пола составляетъ полную противоположность. Въ творчествѣ Толстого есть одна глубоко залегающая въ немъ черта, съ теченіемъ времени все явственнѣе обозначающаяся, это односторонность воспріятія пола. Его собственное отношеніе къ женщинѣ колеблется между двумя полюсами: она или самка, отравляющая ядомъ чувственности (*Крейцера соната*, *Дьяволъ*), сосудъ дьявола, почти не человѣкъ, или же есть отвлеченный человѣкъ, безполое существо, не отличающееся отъ мужчины: «Всякая женщина для мужчины, прежде всего, должна быть сестрою, и всякій мужчина для женщины—братомъ» ¹⁾. Поэтому для Толстого бракъ есть только нѣсколько урегулированная форма разврата, и вообще любви, помимо стремленія къ половому общенію, нѣтъ, и ужъ тѣмъ болѣе нѣтъ женственности, какъ космическаго и всечеловѣческаго начала, которое мистически «влечетъ къ себѣ» (Гете) не пологою страстью, но чистой и нѣжной влюбленностью; нѣтъ и тайны единенія двухъ половъ воедино, которая, какъ Церковь учитъ, совершается въ бракѣ по образъ тайны Христа и Церкви, однимъ словомъ, нѣтъ любви сверхчувственной ни въ бракѣ, ни внѣ брака. Но именно только такая любовь и должна лежать въ основѣ брака: ее сохранять и воспламенять мы призваны, и если она гаснетъ,—подъ бременемъ ли духовнаго упадка или чувственности,—въ этомъ болѣе большой грѣхъ, нежели въ грѣхахъ и порывахъ чувственности. Но эта любовь, Афродита небесная, заключена и неразрывно связана съ этимъ грѣховнымъ и смертнымъ тѣломъ, похотью, Афродитой земною, и съ нею связана и тайна дѣторожденія: «въ беззаконіяхъ зачатъ есмь и во грѣсѣхъ роди мѣ мати моя». И въ этой сплетенности, неразрывности, но и въ то же время и различности обоихъ началъ любви и лежитъ ея трагедія, та роковая,

мучительная и противоречивая двойственность «идеала Мадонны и идеала содомских», на которую жаловался Достоевский, и от грехов и любви не было избавления и не разрывалась предвечная земная жизнь, она обосновывалась эсхатологическими и высшей любви, ее крестъ, о котором, помня и это, вспоминал и Церковь въ чинѣ таинства брака въ началѣ XIX вѣка. Эту двойственную природу любви и идеальности ее, дающую приростъ, но дающую и паденье, — это и есть любовь и потому его аскетика есть въѣздъ въ любовь и любовь любви. «Истина истинна», въ противоположность съ идеей Толстого, что любовь — совершенное хождение и мужичины и женщины превращаются въ орды и въ царство. Въ художественныхъ произведенияхъ у Толстого любовь и правда мѣняются местами, той является аскетическая и возмущенная любовь, чуждая томасу, ее обожествляло и сближало дохоты. Но Толстой, на Церковь, а она не могла бы не быть и была Нехлюдова въ Каторгу, что, вѣроятно, и гаснетъ этотъ свѣтъ иного міра. «Въ любви между мужчиной и женщиной бываетъ всегда одна минута, когда любовь эта доходитъ до своего зенита, когда въ ней ничего сознательнаго, разсудочнаго и нѣтъ ничего чувственнаго. Такой минутой была для Нехлюдова эта ночь Свѣтлаго Христова Воскресенія». Да, это одна минута, но она говоритъ больше и громче, нежели годы, — въ такіе минуты люди рождаются и умираютъ духовно...

Въ отношеніи Толстого къ полу и къ женщинамъ есть нѣчто, приближающее его къ Отто Вейнингеру, съ одной стороны, и къ В. В. Розанову — съ другой. Вейнингеръ пришелъ къ той же безразличности къ полу и отграниченію къ браку, которое необходимо приводитъ его и къ проповѣди о полномъ половомъ аскетизмѣ и связанномъ съ нимъ прекращеніи дѣторожденія, личный же исходъ его драмы — роковое его самоубійство — вѣкъ извѣстенъ. У Вейнингера этотъ выводъ связанъ съ такимъ откровеннымъ отрицаніемъ женственности, сведеніемъ ее къ одной похоти и небытію, радикальнѣе котораго не было высказано въ литературѣ: здѣсь отрицается не только половое общеніе, но и любовь. Противоположный полюсъ, но въ той же плоскости занимаетъ В. В. Розановъ, который, въѣздъ съ Толстымъ, сущность любви сводитъ къ половому общенію, но, въ противоположность Тол-

стому и всему христианству, отрицаетъ и осуждаетъ чувство половой стыдливости и аскетизма и стремится возстановить языческому или же, какъ онъ ошибочно считаетъ, ветхозавѣтную разблудность плоти — притомъ даже въ болѣе радикальной формѣ, нежели дѣлали это многіе изъ язычествующихъ социалоговъ.

Между Толстымъ и Розановымъ въ данномъ вопросѣ существуетъ полное совпаденіе, остается только разница моральныхъ коэффициентовъ: въ томъ, въ чемъ Толстой видитъ грѣхъ и паденіе, Розановъ усматриваетъ благо и норму; но эротическій матеріализмъ, если позволено такъ выразиться, въ пониманіи природы любви у нихъ одинаковый, и опять одинаково враждебенъ романтизму любви. Полъ у нихъ совершенно приравнивается селевальности и ею исчерпывается. Отсюда понятно, что вся схема трагедіи любви чрезвычайно упрощается: она сводится къ борьбѣ съ похотью и къ паденіямъ, понимаемымъ только въ физическомъ смыслѣ. Нельзя отрицать, конечно, что въ этомъ пунктѣ дѣйствительно сосредоточивается жгучее заглавье любви и ее коллизій, но къ нему она отнюдь не сводится. Тѣмъ не менѣе у Толстого мы находимъ, по крайней мѣрѣ въ циклѣ произведеній 80—90-хъ годовъ, только такую упрощенную и огрубленную постановку полового вопроса; тотъ художественный экспериментъ, который онъ провадилъ, разрѣшая мучающую его проблему, выключаетъ лишь эти элементы, ставитъ ее въ заведомо упрощенномъ видѣ. Отъ этого, насколько онъ теряетъ въ содержательности и значеніи, настолько выигрышаетъ въ силѣ. Но никакъ нельзя принять эту упрощенную постановку вопроса, при которой правдивая жизнь или смерть, даже вопросъ о бытіи или небытіи Божіемъ рѣшается тѣмъ, можетъ ли выйти побѣдителемъ человекъ въ борьбѣ съ искушеніемъ пола. Къ счастью или несчастью, жизнь не такъ проста, и въ ней нѣтъ ни пензгладимыхъ грѣховъ, ни окончательно непримиримыхъ положеній.

Теперь обратимся къ *Дьяволу*. Конечно, вѣкъ извѣстна эта небольшая повѣсть, безспорно принадлежащая къ числу художественныхъ перловъ творчества Толстого. Его сила и неотразимость заключается въ необыкновенной, истинно гениальной простотѣ замысла и художественныхъ средствъ: такая простота есть духовная роскошь, доступная лишь ве-

ликому мастеру. И рассказывается въ ней самый обыкновенный житейскій эпизодъ о томъ, какъ молодой баринъ былъ въ мимолетной связи съ крестьянкой, но затѣмъ женился и считалъ прошлое преданнымъ полному забвенію, какъ вдругъ это прошлое воскресаетъ въ немъ съ неотразимой, всеразрушающей силой: проснулась всепожирающая страсть къ этой крестьянкѣ, и она, въ концѣ-концовъ, побуждаетъ все и приводить героя къ преступленію и самоубійству или гибели (въ двухъ вариантахъ). Оставляя въ сторонѣ цѣлый рядъ второстепенныхъ, но великолѣпно выдѣленныхъ фигуръ, сосредоточимъ вниманіе на главномъ персонажѣ—Иртеневѣ и его драмѣ. Если его физическій обликъ былъ привлекателенъ, то «духовный обликъ его былъ такой, что чѣмъ больше кто зналъ его, тѣмъ больше любилъ... не одна мать любила его... товарища его съ гимназіи и университета всегда особенно не только любили, но и уважали его. На всѣхъ постороннихъ онъ дѣйствовалъ такъ же». Онъ старается добросовѣстно заниматься своимъ дѣломъ, вести хозяйство, а въ извѣстномъ отношеніи хотя и не возвышается надъ среднимъ уровнемъ, но проявляетъ востычивую стыдливость и во всякомъ случаѣ полное отсутствіе цинизма. Даже и уступая животному влеченію, онъ сознаетъ, что «въ глубинѣ души былъ у него какой-то странный, который не одобрялъ этого, и надѣялся, что это въ послѣдній разъ» (14).

Послѣ женитьбы, давшей ему комфортъ жизни, или «семейное счастье», которое описано съ эпической насмѣшливостью, онъ считаетъ совершенно поконченнымъ прежнее, какъ вдругъ, подъ впечатлѣніемъ случайныхъ встрѣчъ, вспыхиваетъ старая страсть. Съ изумительной простотой и правдивостью описана борьба его съ собой. «Онъ чувствовалъ, что теряетъ волю надъ собой, становился почти помѣшаннымъ. Строгость его къ себѣ не ослаблялась ни на волосъ, напротивъ, онъ вилъ въ мерзости своихъ желаній, даже поступковъ... Онъ зналъ, что только стыдъ передъ людьми, передъ ней, должно быть и передъ собой держалъ его. И онъ зналъ, что онъ искалъ условій, въ которыхъ бы не былъ замѣтенъ этотъ стыдъ. И потому онъ зналъ, что онъ мерзкій преступникъ, и презиралъ, и ненавидѣлъ себя всѣми силами души... каждый день онъ молился Богу о томъ,

чтобы Онъ подкрѣпилъ, спасъ его отъ гибели: каждый день онъ рѣшалъ, что отнынь онъ не сдѣлаетъ ни одного шага, не оглянется на нее, забудетъ ее. Каждый день онъ ищетъ средствъ, чтобы избавиться отъ этого навязчиваго, и употреблялъ эти средства. Но все было напрасно» (40). Повѣсть кончается двумя вариантами: по одному—онъ убиваетъ только себя, по другому же—Степаниду, а духовно и себя. Иртеневъ мечется въ отчаяніи передъ преступленіемъ: «Господи! Да гдѣ же никакого Бога. Есть дьяволъ. И это она. Онъ овладѣлъ мною. А я не хочу, не хочу. Дьяволъ, да, дьяволъ». И съ этими мыслями онъ убиваетъ ее. Такъ своеобразно истолковывается здѣсь евангельская заповѣдь, которая, страннымъ и непонятнымъ образомъ, поставлена эпитафией повѣсти: «если глазъ твой соблазняетъ, вырви его, если рука, то отсѣки ее». Здѣсь уничтожается не рука и не нога, а самая жизнь: лучше смерть, чѣмъ жизнь во власти царицы въ мірѣ дьявола, и Толстой сочувственно, уже отъ себя прибавляетъ: «И дѣйствительно, если Евгений Иртеневъ былъ душевнобольной тогда, когда онъ совершалъ свое преступленіе, то всѣ люди также душевнобольные. Самые же душевнобольные это, несомнѣнно, тѣ, которые въ другихъ людяхъ видятъ признаки сумасшествія, которыхъ въ себѣ не видятъ» (54). Едва ли не такой же оправдательный пертикль сквозитъ между строкъ и относительно Познышина, сдѣлавшагося жертвою того же дьявола. Такой мораль.

Отъ мирового зла и страданія Испенгауэръ учитъ искать выхода къ нирванѣ, къ умерщвленію воли къ жизни, стоики учили мучному и спокойному самоубійству, но куда можно уйти отъ власти дьявола, освобождаетъ ли отъ нея и самая смерть? Съ христіанской точки зрѣнія нѣтъ болѣе губительнаго грѣха и недуга какъ отчаяніе и уныніе. Мы хочется въ *pendant* къ толстовской повѣсти принести здѣсь полный солнечной ясности и брызжущаго смѣха рассказъ изъ *Трехъ разговоровъ* Вл. Соловьева о томъ, какъ два монаха изъ Нитрійской пустыни, оба строгіе подвижники, попали въ Александрію, тамъ три дня и три ночи кутали съ пьяницами и блудницами, а затѣмъ пошли назадъ въ пустыню. Однѣмъ всецѣло охваченъ угрызеніями совѣсти и раскаяніемъ, а другой плетъ и радостнымъ голосомъ неалмы распе-

знать, и когда первый стал упрекать его, что онъ не сокрушается и о грѣхахъ, тотъ отвѣчаетъ:

А о чемъ мнѣ сокрушаться?

— Какъ! А Александрія?

— Что-жъ Александрія? Слава Всевышнему, хранящему сей знаменитый и благочестивый градъ!

— Да мы-то что дѣлали въ Александрію?

— Извѣстно, что дѣлали: корзины продавали, святому Марку поклонились, прочіе храмы посѣщали, въ палаты къ благочестивому градоправителю заходили, съ монахолюбивой домниой Леонилой бесѣдовали...

— Да ночевала-то мы развѣ не въ блудилищѣ?

— Храни Богъ! Вечеръ и ночь проводили мы на патріаршемъ дворѣ.

— Несчастный! А цѣловался-то съ нами кто, чтобы о горшечѣ умолчать?

— А лобзаніемъ святымъ почтилъ насъ отецъ отцовъ, благочестивѣйшій архіепископъ.

— Да что ты насмѣхаешься, что ли, надо мной? Или за вчерашнія мерзости въ тебя самъ дьяволъ вселился? Съ блудницами скверными цѣловался ты, окаянный!

— Ну, не знаю, въ кого вселился дьяволъ: въ меня ли, когда я радуюсь дарамъ Божиимъ и благоволенію къ намъ мужей священноначальныхъ и хвалю Создателя вмѣстѣ со всею тварью,—или въ тебя, когда ты здѣсь бѣснуешься...

Дѣло кончилось тѣмъ, что одинъ, впадъ въ полное отчаяніе о своемъ спасеніи, бросилъ пустыню, вернулся въ Александрію, началъ вести развратную жизнь и былъ казненъ какъ преступникъ. второй же сдѣлался прославленнымъ святымъ. «Вотъ значить», прибавляетъ Варсонофій (отъ лица котораго ведется разсказъ), «все грѣхи — не бѣда, кромѣ одного только — унынія» (945 стр.), «потому что изъ него рождается отчаяніе, а отчаяніе это ужъ собственно и не грѣхъ, а сама смерть духовная» (491). «Не вижу я, — писалъ Соловьевъ о толстовствѣ здѣсь же, — признаковъ вдохновенія добра... не вижу также радостнаго и благодатнаго спокойствія въ чувствѣ обладанія этими дарами, хотя бы только начальными... Если добро исчерпывается исполненіемъ «правилъ», то гдѣ же тутъ мѣсто для вдохновенія» (551).

Въ церковномъ ученіи и аскетической литературѣ твердо установлено мнѣніе: что человѣкъ своими силами, безъ помощи благодати, подаваемой Церковью, не въ силахъ побѣдить въ себѣ грѣхъ вообще и, въ частности, одолѣть злую похоть. «Ибо не чувствовать жала плоти нѣкоторымъ образомъ значило пребывающему въ тѣлѣ выйти изъ плоти и обреченному бренною плотію встать выше природы. И потому невозможно человѣку, такъ сказать, на своихъ крыльяхъ взлетѣть къ столь высокой небесной наградѣ, если благодать Божія даромъ цѣломудрія не возведетъ его отъ грязи земной»¹⁾. «Истребить въ собственной плоти нечистое рожденіе это есть большее чудо, нежели изгнать нечистыхъ духовъ изъ чужихъ тѣлъ; избавить собственное сердце отъ мучительныхъ недуговъ унынія — это гораздо важнѣе, нежели исцѣлить тѣлесныя немощи и болѣзни другого»²⁾. Такъ учить Церковь, и вотъ почему нѣтъ для нея ученія болѣе чуждаго и непріемлемого, нежели о самоспасеніи и самоправедности, которое какъ разъ именно и составляетъ пагубу проповѣди Толстого. Но въ повѣсти Дьяволъ онъ дѣлаетъ какъ бы художественную провѣрку именно этого своего ученія, и, мнѣ кажется, не можетъ быть болѣе уничтожающей критики ученія о самоспасеніи и самоправедности, нежели эта художественная самокритика. Ибо художественный экспериментъ этотъ, съ математической самоочевидностью, приводитъ къ проклятію жизни, отверженію міра, какъ царства дьявола, и къ самоубійству, какъ единственно достойному выходу: или пистолетъ или Распятіе,—какъ это осознано было въ душѣ Гюисманса. Извѣстный пессимизмъ, какъ слѣдствіе остроты ощущенія грѣха и зла, есть необходимая стадія религіознаго прозрѣнія,—пужно сознать всю бѣдственность своего положенія, чтобы искать изъ него исхода, и пока блудный сынъ еще доволенъ своею жизнью «въ странѣ далекой», онъ не встанетъ, не пойдетъ къ своему отцу. Но если однимъ этимъ прозрѣніемъ дѣло исчерпывается, неизбѣжно наступаетъ отчаяніе, вмѣстѣ съ сознаніемъ своего безспія. Это пред-

¹⁾ Писаніе прец. отца Іоанна Кассіана Римлянина, 1 еп. Петра. М 1892, стр. 76

²⁾ Ib. 446

различное состояние человеческой души и изображено въ повѣсти *Дьяволъ*, въ той ея односторонности ея силы и въ одной сторонѣ ея правды, и ея конечная логика, но и если правдиво это изображение трагедии грѣха, то боготуально это проклятіе міра.

Отецъ Сергій, какъ художественное произведеніе, является гораздо менѣе цѣльнымъ, чѣмъ написанный «залпомъ» *Дьяволъ*, и вообще стоитъ много ниже его. Въ немъ прежде всего имѣется дидактическій элементъ—вся послѣдняя часть, именно рассказъ о жизни о. Сергія послѣ бѣгства изъ монастыря, приписанный черезъ 7 лѣтъ (1898 г., а вся повѣсть написана въ 1890 и 1891 гг.), который поэтому имѣетъ столь же мало художественной убѣдительности и жизненности, какъ завіренія о «воскресеніи» Нехлюдова и начавшейся у него новой жизни, и эта развязка ослабляетъ силу и значеніе самого рассказа. Кроме того, надо еще выдѣлать нѣкоторые сторонніе элементы, чтобы понять дѣйствительный его смыслъ. О. Сергій изображенъ монахомъ, старцемъ затворникомъ и чудотворцемъ, и на этомъ фонѣ разыгрывается его душевная драма. И можно ее понять потому какъ критику церковнаго христіанства въ его наиболѣе сильномъ представителѣ. Однако и такое истолкованіе надо отвергнуть,—если этотъ замыселъ, при постоянной враждебности Толстого ко всему церковному, временами и давалъ себя чувствовать, то это только мѣшаетъ свободной разработкѣ его настоящей темы. Совершенно ясно, что въ образѣ о. Сергія нѣтъ ничего общаго съ тѣми образами старцевъ, съ которыми сроднилась русская народная душа, и не о старцѣ же Амвросіи Оптинскомъ, отраженіе котораго мы имѣемъ въ Зосимѣ Достоевскаго, говоритъ намъ этотъ образъ. Здѣсь не Оптина пустынь, но Ясная Поляна, и черезъ мантію монаха здѣсь слишкомъ просвѣчиваетъ всѣмъ извѣстная блуза. Однимъ словомъ, при всей православной вышности о. Сергія пѣтъ у него удалены всѣ дѣйствительные элементы православнаго старчества, и нетрудно понять, какъ много прямо автобіографическаго вложено въ эту повѣсть. Поэтому при обсужденіи ея жизненнаго смысла слѣдуетъ, прежде всего, совершенно отвлечься отъ мысли, что здѣсь изображается церковный религіозный опытъ, котораго Толстой не понималъ, не

зналъ и знать не хотѣлъ, а потому не могъ изображать. Нѣтъ, это геронимъ одинокой, оторвавшейся отъ Церкви, отъединенной отъ всего міра души, на которую налегла страшная тяжесть грѣха и искушеній. Имѣя славу святого, но безъ всякаго подлиннаго духовнаго опыта, о. Сергій ведетъ отчаянную и непосильную борьбу съ демономъ гордости, изнемогаетъ въ безсильномъ стремленіи получить дары любви и застываетъ въ холодѣ богооставленности, безблагодатности. Эпиграфомъ къ этой повѣсти можно бы поставить слова ап. Павла: «Если я раздамъ все имѣніе мое и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ никакой пользы». Отъ холода себялюбія изнемогаетъ о. Сергій, и кто хочетъ видѣть въ этомъ образѣ хоть какое-нибудь отношеніе къ православному иночеству, пусть спроситъ себя по совѣсти, имѣетъ ли онъ хоть какое-нибудь сходство съ этими богоносными свѣтлышками, чистыми сосудами любви, какъ Тихонъ Задонскій, Серафимъ Саровскій, Амвросій Оптинскій?.. Всѣ они вскормлены совѣтмъ истинныхъ религіозныхъ опытовъ, чѣмъ о. Сергій, имъ чужды тотъ духъ самоправедности, тотъ идеалъ самоспасенія, которымъ живетъ этотъ монахъ-толстовецъ, ясновидяскій аскетъ, они вѣрили въ любви только даръ благодати, чудо, болѣе громовое, нежели свѣщеніе отъ неба. «Если имѣю даръ пророчества и знаю всѣ тайны, и имѣю всякое познаніе и всю вѣру, такъ что могу и горы переставлять, а не имѣю любви, —то я ничто. И если я раздамъ все имѣніе мое, и отдамъ тѣло мое на сожженіе, а любви не имѣю, нѣтъ мнѣ въ томъ никакой пользы». (I Кор., 13. 2—3).

Я предполагаю, что читателю памятна вышняя фабула *Отца Сергія*. Поступилъ онъ въ монастырь не изъ любви къ Богу и стремленія къ уединенію, какъ вступаютъ въ него истинные подвижники, но по мотивамъ поруганной гордости, какъ бы мстя кому-то и желая что-то показать,—и эта гордость есть тотъ скрытый внутренний упоръ, который и держитъ его на аскепическомъ пути. Въ немъ отсутствуетъ совершенно то внутреннее смиреніе, безъ котораго нѣтъ истиннаго иночества, да нѣтъ и самаго христіанства, и когда онъ бичуетъ себя, то это — самообичаніе безсильнаго гордеца, а потому душу его тяготитъ чувство пустоты, какого-то духовнаго безвкусія, мертвенности, на этой почвѣ поднимаются страшныя искушенія, и въ концѣ-концовъ губитъ его демонъ блузы, какъ это изображено

любовь и отравительной сценѣ его паденія. Но не стоит думать—герой этой пьесы, какъ объясняетъ и самъ Толстой: «борьба съ плотью туго эпизодъ, или, скорѣе, одна ступень: главная борьба съ другимъ—со славою людскою». Или какъ читаемъ въ самомъ разсказѣ: «источниковъ борьбы было два: сомнѣніе и плотская похоть, и оба врага всегда поднимались вмѣстѣ. Ему казалось, что это были два разные врага, тогда какъ это былъ одинъ и тотъ же. Какъ только уничтожалось сомнѣніе, такъ уничтожалась и похоть» (20). Но главный врагъ, который побѣждаетъ о. Сергія,—все-таки гордость, самолюбование и желаніе славы. «Говорилъ ли онъ наставленія людямъ, просто благославлялъ ли, молился ли о болящихъ, давалъ ли совѣты людямъ о направленіи ихъ жизни, выслушивалъ ли благодарность людей, которымъ онъ помогъ либо исцѣленіями, какъ ему говорили, либо поученіями,—онъ не могъ не радоваться этому, не могъ не заботиться о послѣдствіяхъ своей дѣятельности, о вліяніи ея на людей. Онъ думалъ о томъ, что онъ былъ свѣтильникъ горящій, и чѣмъ больше онъ чувствовалъ это, тѣмъ больше онъ чувствовалъ ослабленіе, потуханіе Божественнаго свѣта истины, горящаго въ немъ. «Насколько то, что я дѣлаю, для Бога и насколько для людей?»—вотъ вопросъ, который постоянно мучилъ его и на который онъ никогда не то, что не могъ, но не рѣшался отвѣтить себѣ. Онъ чувствовалъ въ глубинѣ души, что дьяволъ подмѣнилъ всю эту дѣятельность для Бога дѣятельностью для людей» (31—2). «Онъ спросилъ себя, любить ли онъ кого..., испыталъ ли онъ чувство любви ко всѣмъ этимъ лицамъ, бывшимъ у него нынче... Ему пріятно, нужна любовь отъ нихъ, но къ нимъ любви онъ не чувствовалъ. Не было у него и теперь любви, не было и смиренія, не было и чистоты» (39). Таковы признанія этой гордой, холодной, стонической добродѣтели, вымогающей у Бога чудо личнымъ успѣмъ своимъ, но забывающей, что «мытари и блудницы пойдутъ въ Царствіе Божіе» (Мѣ. 21, 31—2) впередъ самоправедныхъ фарисеевъ. О. Сергій представляетъ собой то неоднократно описывавшееся въ духовной литературѣ состояніе, которое именуется «преlestью» и изъ котораго бывають такъ легки и опасны губительные срывы. И конечно, о. Сергій, павшій и осознавшій это паденіе и въ немъ смирившійся, ближе къ Богу, нежели горделивый затворникъ-чудотворецъ, а еще ближе, ко-

нечно, проста и любящая, самоотверженная, такъ тепло и ярко изображенная Пашенька.

Жизненный смыслъ и этой повѣсти такой же, что и предыдущей: ясное сознаніе силы зла и грѣха безъ духовной опоры вѣ себя, безъ покаянія и отпущенія грѣховъ, безъ благодатной помощи и возрожденія вестъ или къ духовному одеревенѣнію, «нечувствію» и самообольщенію, или же къ отчаянію. И почти одними и тѣми же словами выражается затаенная боль и мука религіознаго безсилія и отчаянія какъ въ *Дьяволѣ*, такъ и *Отцѣ Сергіи*. Послѣ паденія и убійства дочери купца въ душѣ о. Сергія звучитъ одно: «Да, надо кончить. Нѣтъ Бога. Какъ кончить? Броситься?.. Повѣситься?.. Это показалось тѣмъ возможно и близко, что онъ ужаснулся, хотѣлъ, какъ обыкновенно въ минуты отчаянія, помолиться. Но молиться некому было, — Бога не было» (41).

Мы чувствуемъ, какъ безсильны, блѣдны и даже неуѣдны отвлеченныя разсужденія въ противопоставленіи художественнымъ образамъ. Художника можно повѣрять только художникомъ. Вотъ почему мы, естественно, склонны искать спасенія отъ этого кошмара подъ духовнымъ кровомъ другого великаго художника, который, во всякомъ случаѣ, ужъ не меньше Толстого зналъ глубины зла и грѣха, не меньше искушенъ былъ невѣріемъ и сомнѣніемъ, однако въ борьбѣ, въ которой Толстой палъ побѣжденнымъ, онъ выходилъ побѣдителемъ, хотя и весь въ крови отъ ранъ. Конечно, я разумѣю Достоевскаго, въ частности, послѣднюю исповѣдь его души и посмертное записаніе *Братья Карамазовы*. Если разсматривать и это произведеніе, прежде всего, какъ художественную повѣсть о самомъ себѣ или самосвидѣтельство, какъ мы разсматривали и произведенія Толстого, то нельзя не увидѣть, что при всемъ колоссальномъ различіи между *Братьями Карамазовыми* и серіей послѣднихъ художественныхъ произведеній Толстого: *Дьяволъ*, *Отецъ Сергій*, *Воскресеніе*, *Крейцеровъ соната* и др., они имѣють одно и то же содержаніе, именно въ нихъ изображаются боренія человеческого духа на пути его къ Богу, художественно раскрывается тайна духовнаго рожденія и смерти, со всею мучительною трудностью непосильной для человѣка борьбы съ демонами, соблазнающими душу. Поэтому-то ихъ и можно разсматривать въ извѣстномъ смыслѣ какъ

духовную автобіографію. Въ частности, персонажи *Братьев Карамазовыхъ*, помимо прямого своего смысла, имѣютъ и символическое значеніе, олицетворяя борьбу противоположныхъ силъ въ человѣческой душѣ, раздираемой ихъ борьбой. Е. и Толстой рассказываетъ намъ о темонѣ блуднаго *Дмитрія* и *Отца Сергія*, то Достоевскій даетъ изображение демона сладострастія въ лицѣ Федора Карамазова, котораго, какъ будто чтобы подчеркнуть самобичующій характеръ этого образа, надѣляетъ своимъ собственнымъ именемъ. Но та же отравя струится въ крови и всѣхъ его синоевъ — не только Дмитрія, готоваго на преступленіе и гибель, но и, по тонкому замѣчанію Смердякова, у философа Ивана и даже у смиреннаго и чистаго послушника Алеша, который безъ словъ понимаетъ очень большія тонкости по этой части (разговоръ съ Дмитріемъ). Также и религиознымъ сомнѣніямъ дано у Достоевскаго универсальное выраженіе — бунта противъ міропорядка, непріятіе міра, вѣдѣствіе царящаго въ немъ зла. Если у Толстого, въ моменты обостренія религиозныхъ сомнѣній, міръ отдается дьяволу, то Иванъ Карамазовъ, не отвергая существованія Бога, не признаетъ его творенія міра и «почтительнѣйше возвращаетъ билетъ». Это даже не отчаяніе, охватывающее въ моментъ паденія, но сознательный, глубоко продуманный и выстрадаанный бунтъ во имя искренности и любви къ правдѣ, нежеланіе принимать на себя роль друзей Іова и становиться адвокатомъ Бога. И ядъ сомнѣній Ивана составляетъ слѣдъ даже въ душѣ Алеша, отъ нихъ, казалось бы, достаточно бронированной, какъ это вдругъ обнаруживается въ трудную минуту, когда, послѣ смерти старца, не оказалось столь страстно желаемого имъ петлѣнія. Этотъ же ядъ проникаетъ и въ душу Дмитрія, когда онъ уже въ острогѣ и готовится «принять страданіе». Отъ него не гарантированъ никто, и потому каждый долженъ самъ достигать къ нему иммунитета. Но этому смятенію и тьмѣ здѣсь противопоставленъ спокойный, ясный свѣтъ пригородной обители, бокъ о бокъ со старикомъ Карамазовымъ въ романѣ, и, конечно, въ душѣ автора, живетъ благостный старецъ Зосима, черезъ котораго просвѣтливаетъ намъ такого родимаго, народнаго, святаго, — *pater seraphicus*, какъ, очевидно, вспоминая вторую часть Фауста, называлъ

его Иванъ. И Зосима окруженъ духовно близкой къ нему братіей и вѣрующимъ народомъ. Невольно напрашивается здѣсь на противопоставленіе — описаніе народа въ *Отцѣ Сергіи* и въ *Братьяхъ Карамазовыхъ*, («Вѣрующія бибы»). «Тутъ были странники, — читаемъ въ *Отцѣ Сергіи*, — всегда ходившія отъ святаго мѣста къ святому мѣсту, отъ старца къ старцу и всегда умиляющіяся предъ всякой святыней и всякимъ старцемъ. О. Сергій зналъ этотъ обычный, самый передергивный, холодный, условный типъ. Тутъ были странники большею частью изъ отставныхъ солдатъ, отбившіеся отъ оскѣдой жизни, бѣдующіе и большей частью занимающіе старика, шлюющіеся пѣть монастыря въ монастырь, только чтобы кормиться; тутъ были и сѣрые крестьяне и крестьянки со своими эгоистическими требованіями исцѣленія или разрѣшенія сомнѣній о самыхъ практическихъ дѣлахъ: о выдачѣ дочерей, о наймѣ лавки, о покункѣ земли, или о снятіи съ себя грѣха заспавшаго и прижиганаго ребенка. Все это было давно знакомо и неинтересно о. Сергію». А теперь припомнимъ застѣтую небеснымъ свѣтомъ сцену старца Зосимы съ бабами, чтобы почувствовать этотъ контрастъ воспріятій, тѣмъ болѣе поразительный, что и Толстой и Достоевскій являли передъ собой одинъ и тотъ же объектъ наблюденія, народную толпу вокругъ Оптинскаго старца о. Амвросія. Пусть вспомянутъ эту бабу, оплакивающую своего младенца, женщину, душу которой раздѣдаетъ грѣхъ, веселую и счастливую бабу, жертвующую свои гроши. И вообще, если въ романѣ Толстого слухается тьма и опускается мракъ, словно въ какомъ-то подземельѣ, и ядъ просвѣта и преодоленія, то въ романѣ Достоевскаго свѣтъ и тьма, сочетаясь и подчеркиваясь въ какой-то своеобразной гармоніи и ритмѣ, взаимно ограничиваясь, тѣмъ самымъ опредѣляють другъ друга. Старецъ Зосима показываетъ на себя, что можетъ выйти, въ концѣ долгаго и труднаго очистительнаго пути, изъ той человѣческой стихіи, которая старческимъ сладострастіемъ клубится и пѣнится въ душѣ Федора Карамазова и разрушительной страстью злится въ душѣ Дмитрія. И въ ту роковую ночь, въ которую рѣшаются судьбы всѣхъ главныхъ дѣйствующихъ лицъ, когда убитый старикъ Карамазовъ лежитъ, поверженный, въ своемъ домѣ, а въ кельѣ монастыря покоятся монхи только что почившаго о. Зосимы.

когда Ивана и убійцу Смердякова съ новой силой гложетъ демонъ сомнѣнія и гордости, а Дмитрій вакхически отдается оргіанности своей природы, въ эту самую ночь Азеша, только что пережившій страшный приступъ религіознаго сомнѣнія, съ трепетомъ повергается на землю и встаетъ новымъ человѣкомъ, ощутивъ въ душѣ нити иного міра. Всѣ силы души напряжены, ни одна не дремлетъ, — дѣйствуютъ демоны, но бодрствуютъ и ангелы а надъ ними милосердный и любящій Богъ. То же говоритъ вѣрующимъ бабамъ о. Зосима: «Ничего не бойся, никогда не бойся и не тоскуй. Только бы покаяніе не оскудѣвало въ тебѣ — и все Богъ проститъ. Да и грѣха такого нѣтъ и не можетъ быть на всей землѣ, какого не простилъ бы Господь востину кающемуся. Да и совершить не можетъ совѣсть такого грѣха великаго человѣкъ, который бы истощилъ безконечную Божью любовь... Вѣруй, что Богъ тебя любитъ такъ, какъ ты и не помышляешь о томъ, хотя бы со грѣхомъ твоимъ и въ грѣхѣ тебя любить... На людей не огорчайся, за обиды не сердись... А будешь любить, то ты уже Божья... Любовью все покупается, все спасается. Ужъ коли я, такой же, какъ и ты, человѣкъ грѣшный, надъ тобой умилился и пожалѣлъ тебя, колыми яче Богъ. Любовь—такое безцѣнное сокровище, что на нее весь міръ купить можешь и не только свои, но и чужіе грѣхи еще выкупить. Ступай и не бойся».

Ступай и не бойся, — вотъ то твердое слово религіознаго спокойствія среди ужасовъ жизни, въ которомъ каждый нуждается и котораго такъ и не могъ сказать для себя Толстой. А кто же рѣшится сказать, что Достоевскій менѣе глубоко позналъ ужасъ жизни, бездны въ душѣ человѣка и проклятіе въ судьбѣ его? И демонъ сладострастія былъ вѣдомъ Достоевскому еще въ болѣе тонкой формѣ, чѣмъ Толстому. Ибо это не грубая кровавая чувственность отъ избытка здоровья, оголенное влеченіе самца къ самкѣ, къ которому, въ сущности, сводятся всѣ ресурсы этого демона у Толстого, нѣтъ, здѣсь присоединяется еще мучительная загадка красоты и женственности, ее воплощающей. Какимъ образомъ красота, которая неотразима и божественна, можетъ служить прианкой и одеждой грѣха, и рядомъ съ «женою, облеченною въ солнце», воцаряется «вавилонская блудница»? Эта трагедія раздвоенности красоты, въ кото-

рой, можетъ быть, глубже всего выражается мировая трагедія, всегда мучила душу Достоевскаго, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ его творчество; демонъ сладострастія какъ бы крадетъ красоту, пользуется этой всепокоряющей силой: «сладострастіе—буря, больше бури! Красота—это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопредѣлимая, и опредѣлить нельзя, потому что Богъ задалъ одиѣ загадки. Тутъ берега сходятся, тутъ всѣ противорѣчія вмѣстѣ живутъ... Перенести я притомъ не могу, что иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинается съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ содомскимъ. Еще страшнѣе, что уже съ идеаломъ содомскимъ въ душѣ, не отрицаетъ идеала Мадонны... Въ Содомѣ ли красота? Вѣрь, что въ Содомѣ-то она и сидитъ для огромнаго большинства людей... Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тутъ дьяволъ съ Богомъ борется, а поле битвы—сердца людей!» Это уже не элементарно-животный соблазнъ, который почти исключительно имѣетъ въ виду Толстой, это соблазнъ самой красоты, а она, по непреложному вѣрованію Достоевскаго, все же «спасаетъ міръ», а она «во злѣ лежитъ». «скаго, все же «спасаетъ міръ», который, «во злѣ лежитъ».

Въ этой великой Одиссѣй духа, которая называется *Братья Карамазовы*, раскрыты язвы и гнойники сердца, смрадъ грѣха и надрывы гордости, обнажены трагическія противорѣчія, живущія въ душѣ человѣка. «Въ безднѣ грѣховной валяясь, милосердія Твоего призываю бездну», вызываетъ словами церковной пѣсни человѣческая душа, осознавшая всю силу и глубину грѣха. «Вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію», трепетно молить она же, испуганная силою зла. И слышится отвѣтъ: «Да не смущается сердце ваше и не устрашается, вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте». И слова эти были услышаны и глубоко залегли въ душѣ Достоевскаго, — ими проникнуто все его творчество. Если поставить вопросъ, какъ же примиряются и находятъ разрѣшеніе міровые и жизненные диссонансы въ его творчествѣ, мы должны отвѣтить: логически они непримиримы, ибо такая задача абсолютно превышаетъ силы смертнаго, — никому не дано ее разрѣшить, оставаясь въ смертномъ тѣлѣ, и вотъ почему лишь «благочестиво лгутъ» «адвокаты Бога», изготовляющіе различные слащавыя теодицеи. Міръ во злѣ лежитъ, въ немъ есть ужасъ, мракъ, тлѣніе, оль-

въ рукахъ «князя міра сего». Но если эти антиноміи или конфликты неразрѣшимы, зато они преодолеваются — въ религиозномъ опытѣ святыхъ, видящихъ міръ въ свѣтѣ его будущаго идеальнаго состоянія «добро зло». Они преодолеваются и каждымъ изъ насъ въ міру личнаго религиознаго опыта, поскольку реальность иного міра ощущается для него на ряду съ реальностью мірового зла. Преодолевается и въ творчествѣ Достоевскаго, ибо Федору Карамазову въ художественномъ образѣ, а стало-быть и въ душѣ автора — противостоятъ блаженный старецъ Зосима, Ивану и Дмитрію съ неутолимомъ страстей ихъ — ясный Алеша, а философіи Смердякова и чорта, приходившаго къ Ивану Федоровичу, противостоятъ поученія старца Зосимы. Поставленные рядомъ, всѣ эти образы и идеи представляютъ противорѣчіе и диссонансъ, но очевидно, что авторъ находитъ въ своей душѣ точныя опоры и для борьбы и для побѣды. Въ чемъ же эта опора? Въ одномъ — въ зримомъ или незримомъ, но всеми ощущаемомъ присутствіи солнца, которымъ освѣщается и согрѣвается творчество и душа Достоевскаго и которое съ унылой безнадежностью отсутствуетъ у Толстого, ибо имъ отринуто оно за ненужностью и упряднено съ враждебностью, несмотря на сгушавшуюся тьму религиознаго отчаянія. И это солнце есть живое чувство Христа, Ликъ Христовъ. Искусству Достоевскаго была вѣрена совершенно единственная и исключительная задача — являть этотъ Ликъ, будить живое чувство его, а когда живо это чувство, то призракомъ кажется зло міра, и не смущается и не устрашается наше сердце. Вспомните *Его* незримое, но осязаемое присутствіе между Раскольниковымъ и Соней, при чтеніи разсказа о воскресеніи Лазаря, или аналогичныя страницы въ *Бесахъ* и *Подросткѣ*, вспомните явленіе Его въ *Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ*: возможно-ли указать хотя что-либо подобное у Толстого, отвергшаго Учителя подъ предлогомъ «ученія». Припомните *Кану Галилейскую*, духовный центръ всего романа *Врѣмя Карамазовы*, да и всего творчества Достоевскаго, — этотъ вдохновенный религиозный гимнъ.

У гроба любимаго старца читають Евангеліе, Алеша, истомленный переживаниями дня, въ полуснѣ слушаетъ чтеніе. «Это Кана Галилейская, первое чудо... Ахъ, это чудо, это первое чудо! Не горе, а радость людскую

посѣтилъ Христосъ, въ первый разъ сотворяя чудо, радости людской помогъ... Кто любитъ людей, тотъ и радость ихъ любитъ... Это повторялъ покойникъ поминутно, это одна изъ главнѣйшихъ мыслей его была... Безъ радости жить нельзя, — говоритъ Митя... Все, что истинно и прекрасно, всегда полно всепрощенія, — это опять-таки онъ говорилъ...» «И снится ему, что раздвигается комната... бракъ, свадьба... И изъ-за стола встаетъ къ нему навстрѣчу онъ, любимый отецъ и учитель... «Тоже, милый, тоже званъ и призванъ, — раздается надъ нимъ тихій голосъ... — Веселимся, — продолжаетъ сухенькій старпчекъ, — пьемъ вино новое, вино радости новой великой... Чего дивнись на меня? Я луковку подаю, вотъ я и здѣсь. И многіе здѣсь только по луковкѣ подали, по одной только маленькой луковкѣ... Что наши дѣла?.. А видишь-ли Солнце наше, видишь-ли ты Его? — Боясь, не смѣю глядѣть, — прошепталъ Алеша. — Не бойся Его. Страшенъ величіемъ передъ нами, ужасенъ высотой Своей, но милостивъ безконечно, къ намъ изъ любви уподобился и веселится съ нами, воду въ вино превращаетъ, чтобы не пресѣклась радость гостей, новыхъ гостей ждетъ, новыхъ безпрестанно зоветъ и ужъ во мѣкки въковы. Вонъ, и вино несутъ новое, видишь, сосуды несутъ...» Что-то горѣло въ сердцѣ Алеши, что-то наполнило его вдругъ до боли, слезы восторга рвались изъ души его... Онъ простеръ руки, вскрикнулъ и проснулся».

Въ лучахъ этого Солнца тонетъ человѣческая скорбь и таетъ ледъ грѣха, и «не смущается и не устрашается» сердце, но вѣдь его холодъ и мракъ... Мы достигли здѣсь центральнаго пункта, изъ котораго расходятся пути Толстого и Достоевскаго, въ которыхъ они противопоставляются другъ другу. Это — двѣ совершенно разныя религіи, два разныхъ чувства міра, два ощущенія зла и добра въ мірѣ и въ человѣкѣ. Одна есть религія живого Христа-Спасителя, въ которомъ «обитааетъ вся полнота Божества тѣлесно», другая есть ученіе, отдѣленное отъ своего живого источника, превращенное въ доктрину и навьюченное, какъ долгъ, на слабые плечи человѣка. Здѣсь существуетъ глубочайшая противоположность, и притомъ до конца осознанная. Достоевскій сразу въ *Дневникъ Писателя* отмѣтилъ новый куръ Толстого, приведшій его, въ концѣ-концовъ, къ такъ называемому тол-

стовству, и поставилъ ему удивительно-проницательный діагнозъ. А. А. Толстой въ своихъ воспоминаніяхъ рассказываетъ о своей бесѣдѣ съ Достоевскимъ о Толстомъ: «Этотъ очаровательный и единственный вечеръ запечатлѣлся въ моей памяти; я слушала Достоевскаго съ благоговѣніемъ: онъ говорилъ какъ истинный христіанинъ о судьбахъ Россіи и всего міра; глаза его горѣли, и я чувствовала въ немъ пророка. Когда вопросъ коснулся Льва Николаевича, онъ просилъ меня прочесть общія письма громко... Вижу еще теперь передъ собой Достоевскаго, какъ онъ хватался за голову и отчаяннымъ голосомъ повторялъ: не то, не то! Онъ не сочувствовалъ ни единой мысли Л. Н.; несмотря на то, забралъ все, что лежало писанное на столѣ: оригиналы и копіи писемъ Льва. Изъ нѣкоторыхъ словъ его я заключила, что въ немъ родилось желаніе оспаривать ложныя мнѣнія Л. Н.... Черезъ пять дней послѣ этого разговора Достоевскаго не стало»¹⁾. Въ свою очередь и Толстой, хотя вообще и съ похвалой говорить о Достоевскомъ, однако, къ тому, что составляетъ въ немъ самую сущность, относится съ нескрываемой антипатіей. Въ дневникѣ В. Булгакова встрѣчаемъ, на примѣръ такіа сужденія о «мысляхъ» Достоевскаго: «не сильны, расплывчаты... и потомъ какое-то мистическое отношеніе... Христость, Христость!»²⁾. А согласно только что вышедшему дневнику Гусева, Толстой считалъ себя призваннымъ и исправлять Христа: подъ 2 окт. 1907 года здѣсь записаны слѣдующія его слова: «Прежде я не рѣшался поправлять Христа, Конфуція, Будду, а теперь думаю: да я обязанъ ихъ исправлять, потому что они жили 3—5 тысячъ лѣтъ тому назадъ»³⁾.

А специально о *Братьяхъ Карамазовыхъ* приведенъ въ дневникѣ Булгакова слѣдующій отзывъ: «Какъ это нехудожественно! Удивительно нехудожественно. Дѣйствующія лица дѣлаютъ какъ разъ не то, что должны дѣлать. Такъ что становится даже пошлымъ: читаешь и напередъ знаешь, что они будутъ дѣлать какъ разъ не то, что должны, чего ждешь». И къ этому сдѣлана еще невѣроятная, прямо пора-

¹⁾ Толстовскій музей, т. I: Воспоминанія гр. А. А. Толстой, 26.

²⁾ В. Булгаковъ. У Л. Н. Толстого въ послѣдній годъ его жизни.

³⁾ Н. Н. Гусевъ. 2 года съ Л. Н. Толстымъ, 34.

зительная (искренняя-ли?) прибавка: «Я читалъ только первый томъ, второго не читалъ»¹⁾.

Мы видѣли здѣсь и духовные плоды этихъ двухъ религій, вѣры Достоевскаго въ живого Христа и вѣры въ «поправленное» ученіе Христа. Надо выбирать. Заслонить ли для насъ мракъ души о. Сергія свѣтъ старца Зосимы, померкнетъ-ли этотъ образъ? Правъ-ли Иртeneвъ въ своемъ отчаяніи до конца, ощущая въ мірѣ только дьявола, или же это есть высшій грѣхъ и смерть души — послѣднее отчаяніе? Мы не пойдемъ здѣсь за Толстымъ-художникомъ, какъ не идемъ и за религіознымъ проповѣдникомъ. Человѣкъ долженъ и изъ раненаго сердца исторгать гимнъ радости, воспѣтый въ звукахъ великимъ музыкальнымъ гениемъ въ наиболѣе трагическую эпоху жизни, и повторяемый съ восторгомъ будущимъ каторжникомъ, Дмитріемъ Карамазовымъ. И повторимъ за нимъ: «Пусть я проклятъ, пусть я низокъ и подлъ, но пусть и я цѣлую край той ризы, въ которую облекся Богъ мой; пусть я иду въ то же время вслѣдъ за чортомъ, но все-таки я Твой сынъ, Господи, и ощущаю радость, безъ которой міру нельзя стоять и быть... О, да, мы будемъ въ цѣпяхъ, и не будетъ воли, но тогда, въ великомъ горѣ нашемъ, мы вновь воскреснемъ въ радость, безъ которой жить человѣку невозможно, а Богу быть, ибо Богъ даетъ радость, это Его privilegiя великая... И тогда мы, подземные человѣки, запоемъ изъ нѣдръ земли трагическій гимнъ Богу, у котораго радость!»

¹⁾ В. Булгаковъ, цит. соч. 317.

„Для Народнаго Учителя“

МОСКВА, Б. Грузинская, № 32. Телеф. 159-41.

Книжный складъ „ДЛЯ НАРОДНАГО УЧИТЕЛЯ“ ставитъ своей задачей точно и скоро удовлетворять запросы на книгу со стороны школъ, учителей и воспитателей, лицъ и учреждений, вѣдающихъ дѣло народнаго образованія, а также и частныхъ лицъ.

С К Л А Д Ы

1) *Высылаетъ учебники и учебныя пособія для школъ всѣхъ типовъ и наименованій.*

2) *Составляетъ библіотеки: ученическія, учительскія, народныя и для семейнаго чтенія какъ по присланнымъ спискамъ книгъ, такъ и самостоятельно, подбирая книги по своему выбору, если при заказѣ указанъ контингентъ читателей.*

3) *Высылаетъ всѣ имѣющіяся въ продажѣ книги по всѣмъ отраслямъ знанія.*

4) *Подбираетъ книги для раздачи учащимся въ дни юбилейныхъ торжествъ, на школьныхъ праздникахъ и елкахъ, для наградъ учащимся.*

Въ помѣщеніи склада имѣются для просмотра новости учебной и дѣтской литературы, а также каталоги и справочныя изданія просвѣтительныхъ обществъ, частныхъ лицъ и торговыхъ фирмъ.

Книги высылаются за наличный расчетъ и наложеннымъ платежомъ. При выпискѣ наложеннымъ платежомъ на сумму болѣе 10 рублей, необходимо высылать задатокъ, равный $\frac{1}{4}$ стоимости заказа. Отъ учреждений, присылающихъ заказы на бланкѣ за подписью должностнаго лица, задатокъ не требуется.

Земскимъ и городскимъ учрежденіямъ, библіотекамъ и школамъ, а также народнымъ учителямъ и учительницамъ — уступка.